
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04050 9929

L'ECCLÉSIASTE

NIHIL OBSTAT

J. TIXERONT,
censor deputatus.

IMPRIMATUR

Lugduni, die 26^{a} februarii 1912.

F. LAVALLÉE,
V. G.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 1^{a} martii 1912.

E. ADAM,
V. G.

ÉTUDES BIBLIQUES

L'ECCLÉSIASTE

PAR

E. PODECHARD

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90
1912

AVANT-PROPOS

La publication du présent ouvrage est assez justifiée, soit par la date déjà ancienne, soit par le caractère des derniers commentaires écrits en français sur l'Ecclésiaste. Mais je dois peut-être au lecteur quelques éclaircissements sur certains points de la méthode que j'ai suivie.

J'ai fait une place assez large, dans l'explication du texte aussi bien que dans l'Introduction, à l'exposé des opinions de mes devanciers. Ce rappel de travaux plus ou moins connus chez nous, la plupart d'entre eux ayant paru à l'étranger, m'a semblé des plus utiles. Un coup d'œil, même rapide, sur l'histoire de l'exégèse dans les siècles précédents révèle les positions définitivement acquises et montre comment, à la suite de quels tâtonnements et de quelles résistances, avec quelle lenteur parfois très sage, elles ont été enfin communément adoptées. Il permet de discerner les points encore discutés, les problèmes nouvellement posés et la divergence des solutions proposées. Le dernier livre en date apparaît dès lors ce qu'il est en réalité, la suite d'une série de nombreuses études sur le même sujet. On s'explique pourquoi telle question toujours pendante s'y trouve longuement débattue, et pourquoi telle autre, considérée comme résolue, est résumée seulement.

Un autre motif m'a déterminé à ces excursions fréquentes dans le domaine des opinions anciennes ou récentes : c'est le désir, pour toute discussion importante, de mettre autant que possible sous les yeux du lecteur les pièces du procès. Je ne manque pas au devoir de formuler mes conclusions personnelles. Mais j'ai voulu, tout en

servant de guide, permettre à chacun de juger par soi-même et de trouver au besoin, dans les renseignements que je fournis, les éléments d'une solution différente de la mienne. J'ai cherché, on le voit, à faire un livre d'étude. La raison en est que j'ai écrit d'abord pour des étudiants, que je devais me préoccuper de former autant que d'instruire.

Dans le même esprit, j'ai noté assez souvent des détails en apparence superflus, par exemple de nombreuses variantes sans conséquence pour l'intelligence du texte même auquel elles se rapportent, mais dont l'examen contribuera à éclairer, en vue d'autres difficultés à résoudre, le jugement du lecteur. Certaines explications, dont des spécialistes n'auraient pas eu besoin, ont été introduites par souci de ne pas supposer chez l'étudiant beaucoup plus de connaissances grammaticales ou autres qu'il n'en possède la plupart du temps au sortir de la Faculté. Même il m'est arrivé de rappeler des notions assez communes, peu familières néanmoins à quelques personnes du dehors qui peut-être essaieront de me lire et que je ne voudrais pas rebuter, tant il est à souhaiter de voir s'étendre le public qui chez nous s'intéresse à l'étude de la Bible.

La traduction vise surtout à être littérale. Le respect du texte biblique m'a paru exiger cette manière, dût-il en résulter de-ci de-là un peu moins de facilité dans l'expression. La Bible doit rester elle-même. C'est au lecteur à se donner quelque peine pour la comprendre, et le commentaire est là pour l'aider.

De bons juges ont estimé que les solutions proposées dans cet ouvrage étaient pleinement en harmonie avec la doctrine catholique. Celle-ci enseigne que la révélation s'est faite de façon progressive, que l'éducation du peuple juif par Dieu a été longue, et que jusqu'à la fin l'Ancienne Loi a gardé des lacunes et des insuffisances qu'il appartenait à l'Évangile de combler. Non seulement donc elle me laissait libre, mais elle m'avertissait de ne pas chercher dans les anciens livres autre chose que l'antique pensée israélite. Parmi ces solutions d'ailleurs, il en est dont le caractère d'hypothèse est franchement avoué. L'histoire de l'exégèse montre que les théories en apparence les mieux fondées ne résistent pas toujours à l'épreuve

de la critique et du temps, et qu'elles doivent parfois céder la place à d'autres. Mais c'est grâce à ces hypothèses successives et aux recherches qu'elles suscitent, que s'opère le progrès de nos connaissances et que des incertitudes du passé se dégage peu à peu un certain nombre de vérités assurées. Je souhaite seulement que mon travail puisse contribuer de quelque façon à ce progrès en ce qui concerne, soit l'interprétation du texte et de la pensée de l'Ecclésiaste, soit l'explication de ses origines.

Lyon, février 1912.

Un volume intitulé : *Das Buch Qoheleth, ein Beitrag zur Geschichte des Sädduzäismus, kritisch untersucht, übersetzt und erklärt*, et qui a pour auteur M. Ludwig Levy, a paru à Leipzig dans la seconde semaine de juin. A cette date, l'impression de mon propre travail était beaucoup trop avancée pour que j'aie pu songer à tenir aucun compte des ouvrages nouveaux. Je signale seulement au lecteur l'existence de celui-ci, dont au reste je ne connais que le titre.

29 juin.

ABRÉVIATIONS

I

OUVRAGES ET PÉRIODIQUES CITÉS EN ABRÉGÉ (1)

Baer. — S. Baer et Fr. Delitzsch, *Quinque Volumina,* Lipsiae, 1886.

Bart. — G. A. Barton, *A critical and exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes,* Edinburgh, 1908 (dans *The International Critical Commentary*).

BDB. — Fr. Brown, S. R. Driver and Ch. A. Briggs, *A hebrew and english Lexicon of the Old Testament... based on the Lexicon of* W. Gesenius, Oxford, 1906.

Berg. — S. Berger, *Notice sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament,* dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques,* t. XXXIV, 2e partie, Paris, 1893, p. 119-152.

Bick. — G. Bickell, *Der Prediger über den Wert des Daséins,* Innsbruck, 1884.

— (1886) — *Koheleth's Untersuchung über den Wert des Daseins nach dem hergestellten Zusammenhange übersetzt,* Innsbruck, 1886.

BZ. — *Biblische Zeitschrift,* Freiburg im Breisgau, 1903 ss.

(1) La bibliographie de l'Ecclésiaste est immense. Ginsburg (dans son *Coheleth*, p. 38-243) a résumé l'histoire de l'exégèse du livre jusqu'en 1860, et A. Palm (*Die Qohelet-Litteratur,* Mannheim, 1886) a énuméré 271 ouvrages relatifs au sujet. Mais ni l'un ni l'autre de ces deux auteurs n'étaient complets pour le temps où ils écrivaient, et d'importantes publications ont paru depuis.

Le lecteur trouvera dans l'*Introduction*, notamment au début de chaque chapitre ou paragraphe, et dans le *Commentaire*, la mention d'un certain nombre de travaux. La présente liste contient seulement les titres des ouvrages cités le plus fréquemment et en abrégé.

Cheyne. — T. K. Cheyne, *Job and Solomon, or the Wisdom of the Old Testament*, London, 1887.
— (*J. rel. Life*). — *Jewish religious Life after the Exile*, New-York, 1898.
Cornel. a Lap. — Cornelius a Lapide, *Commentarius in Ecclesiasten*, Antuerpiae, 1638.
Del. — Franz Delitzsch, *Hoheslied und Koheleth*, Leipzig, 1875 (dans C. F. Keil et Fr. Delitzsch, *Biblischer Commentar über das A. T.*, IV Theil, IV Band).
Dillmann. — A. Dillmann, *Ueber die griechische Uebersetzung des Qoheleth*, dans *Sitzungsberichte der Academie der Wissenschaften zu Berlin*, Jahrgang 1892, erster Halbband, p. 3-16.
Död. — J. Chr. Döderlein, *Scholia in libros V. T. poeticos Jobum, Psalmos et tres Salomonis*, Halis Saxonum, 1779.
— — *Salomons Prediger und Hoheslied, neu übersetzt mit kurzen erläuternden Anmerkungen*, Jena, 1783.
Driv. (*H. T.*). — S. R. Driver. *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*, 3e édit., Oxford, 1892.
— (*Introd.*). — *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, 8e éd., Edinburgh, 1909.
Driv.-Kitt. — *Ecclesiastes*, dans R. Kittel, *Biblia Hebraica*, Lipsiae, 1905-1906.
EB. — *Encyclopaedia biblica edited by* T. K. Cheyne and J. Sutherland Black, London, 1899-1903.
Elster. — E. Elster, *Commentar über den Prediger Salomo*, Göttingen, 1855.
Essen. — L. von Essen, *Der Prediger Salomo's*, Schaffhausen, 1856.
Eur. — S. Euringer, *Der Masorahtext des Koheleth kritisch untersucht*, Leipzig, 1890.
Ew. — H. Ewald, *Die poetischen Bücher des Alten Bundes erklärt*, IV Theil, Göttingen, 1837 ; 2e éd. : *Die Dichter des Alten Bundes*, II Theil, Göttingen, 1867 (1).
— (*Lehrbuch*). — *Lehrbuch der hebräischen Sprache*, 7e éd., Göttingen, 1863.
Field. — F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, Oxonii, 1875.
Gaab. — J. F. Gaab, *Beiträge zur Erklärung des sogenannten Hohenliedes, des Predigers und der Klagelieder*, Tübingen, 1795.

(1) Sauf indication contraire, c'est la première édition qui est citée.

GB. — W. Gesenius' *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das A. T... bearbeitet von* Fr. Buhl, 15e éd., Leipzig, 1910.

Geier. — M. Geier. *In Salomonis regis Israel Ecclesiasten Commentarius,* Lipsiae, 1647.

Ges. — G. Gesenii *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraicae et chaldaicae Veteris Testamenti,* Lipsiae, 1829-1858.

Gietm. — G. Gietmann, *Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum,* Parisiis, 1890 (dans *Cursus Scripturae Sacrae,* auctoribus R. Cornely, I. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer aliisque Soc. Jesu presbyteris).

Ginsb. — Chr. D. Ginsburg, *Coheleth, commonly called the Book of Ecclesiastes,* London, 1861.

GK. — W. Gesenius' *Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von* E. Kautzsch, 28e éd., Leipzig, 1909.

Grätz. — H. Grätz, *Kohéleth oder der salomonische Prediger,* Leipzig, 1871.

Grég. Agr. — Grégoire d'Agrigente, Ἐξήγησις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν (*P. G.* XCVIII, 741-1182).

Hahn. — A. Hahn, *Biblia hebraica,* Leipzig, 1831.

Hahn. — H. A. Hahn, *Commentar über das Predigerbuch Salomos,* Leipzig, 1860.

Haupt. — P. Haupt, *Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel,* Leipzig, 1905.

HDB. — *A Dictionary of the Bible edited by* J. Hastings, Edinburgh, 1898-1904.

Heil. — A. Heiligstedt, *Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum,* Lipsiae, 1848 (dans Maurer, *Commentarius grammaticus-criticus in V. T.,* IV, 2).

Hengst. — E. V. Hengstenberg, *Der Prediger Salomo ausgelegt,* Berlin, 1859.

Herz. — L. Herzfeld, קֹהֶלֶת *übersetzt und erläutert,* Braunschweig, 1838.

Hitz. — F. Hitzig, *Der Prediger Salomo's erklärt,* Leipzig, 1847 (dans *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament,* VII).

Houb. — Ch. F. Houbigant, *Biblia hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas criticas facta,* Parisiis, 1743-1754.

Jér. — Eusebii Hieronymi *Commentarius in Ecclesiasten* (*P. L.* XXIII, 1009-1116).

de Jong. — P. de Jong, *De Prediker vertaald en verklaard,* Leiden, 1861 (1).

K. — B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus,* Oxonii, 1776-1780.

(1) Cité d'après Wildeboer.

Kam. — KAMENETZKY, *Zatw,* 1904, 1909.
Kautzsch (*Aram.*). — E. KAUTZSCH, *Die Aramaismen im Alten Testament,* Halle, 1902.
Klein. — P. KLEINERT, *Der Prediger Salomo,* Berlin, 1864.
E. Klostermann. — E. KLOSTERMANN, *De libri Coheleth versione alexandrina,* Kiel, 1892.
Knob. — A. KNOBEL, *Commentar über das Buch Koheleth,* Leipzig, 1836.
Kön. — F. E. KÖNIG, *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache,* Leipzig, 1881, 1895, 1897 (1).
Kuen. — A. KUENEN, *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments,* III Teil, II Stück, Leipzig, 1894.
Levy (*ChW*). — J. LEVY, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim,* Leipzig, 1867-1868.
— (*NHW*) — *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim,* Leipzig, 1876-1889.
Mc N. — A. H. Mc NEILE, *An Introduction to Ecclesiastes with notes and appendices,* Cambridge, 1904.
Mendelssohn. — *Der Prediger Salomo mit einer kurzen und zureichenden Erklärung..., von dem Verfasser des Phädon,* Anspach, 1771.
Menzel. — P. MENZEL, *De graecis in libris* קהלת *et* Σοφία *vestigiis,* Halis Saxonum, 1888.
Michaelis. — J. H. MICHAELIS, *Biblia hebraica,* Halis Saxonum, 1720.
Mot. — A. MOTAIS, *Salomon et l'Ecclésiaste,* Paris, 1876.
Now. — W. NOWACK, *Der Prediger Salomo's von* F. HITZIG *in zweiter Auflage herausgegeben,* Leipzig, 1883 (dans *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T.,* VII).
Olymp. — OLYMPIODORE, *Commentarii in Ecclesiasten* (*P. G.* XCIII, 478-628).
V. d. Palm. — J. H. VAN DER PALM, *Ecclesiastes philologice et critice illustratus,* Lugduni Batavorum, 1784.
Pfannkuche. — H. F. PFANNKUCHE, *Exercitationes in locum Ecclesiastae vexatissimum* XI, 7-XII, 7, Gottingae, 1794.
P.G. — J. L. MIGNE, *Patrologie grecque.*
P.L. — J. L. MIGNE, *Patrologie latine.*
Plump. — E. H. PLUMPTRE, *Ecclesiastes, or the Preacher,* Cambridge, 1881.

(1) Les volumes sont désignés dans l'ordre de leur publication par les chiffres I, II, III; pour le dernier, les chiffres qui viennent ensuite indiquent le paragraphe auquel on se réfère.

de R. — B. DE ROSSI, *Variae Lectiones Veteris Testamenti*, Parmae, 1784-1788.

RB. — *Revue Biblique*, Paris, 1892 ss.

Realencykl. — *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche begründet von* J. J. HERZOG, *in dritter... Auflage... herausgegeben von* A. HAUCK, Leipzig, 1896-1908.

REJ. — *Revue des Études Juives*, Paris, 1880 ss.

Ren. — E. RENAN, *L'Ecclésiaste traduit de l'hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du livre*, Paris, 1882.

Reuss. — E. REUSS, *L'Ecclésiaste*, dans *La Bible, Ancien Testament*, VI, Paris, 1878.

Rosenmüller. — E. F. K. ROSENMÜLLER, *Scholia in Vetus Testamentum*, Pars IX, Vol. II, Lipsiae, 1829-1830.

Rüet. — R. RÜETSCHI. *Der Prediger* (dans E. KAUTZSCH. *Die Heilige Schrift des A. T.*, Freiburg im Breisgau, 1896).

Schmidt. — J. E. Chr. SCHMIDT, *Salomo's Prediger, oder Koheleth's Lehren*, Giessen, 1794.

Scholz. — A. VON SCHOLZ, *Kommentar über den Prediger*, Leipzig, 1901.

Schürer. — E. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 4[e] éd. 1901-1909.

Sieg. — C. SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1898 (dans W. NOWACK, *Handkommentar zum Alten Testament*, II, III, 2).

Sievers. — E. SIEVERS, *Metrische Studien*, I. *Studien zur hebräischen Metrik*, Leipzig, 1901.

Spohn. — G. L. SPOHN, *Der Prediger Salomo aus dem Hebräischen übersetzt und mit kritischen Anmerkungen begleitet*, Leipzig, 1785.

Th. St. und Kr. — *Theologische Studien und Kritiken*, Gotha, 1828 ss.

TLZ. — *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig, 1876 ss.

Tyl. — Th. TYLER, *Ecclesiastes*, 2[e] éd. London, 1899.

Vaih. — J. G. VAIHINGER, *Der Prediger und das Hohelied, der Urschrift gemäss rythmisch übersetzt und erklärt*, Stuttgart, 1858.

VDB. — *Dictionnaire de la Bible publié par* F. VIGOUROUX, Paris, 1895 ss.

Volck. — W. VOLCK, *Kohelet*, München, 1889 (dans STRACK und ZÖCKLER, *Kurzgefasstes Commentar zum Alten Testament*, VII).

Wang. — WANGEMANN, *Der Prediger Salomonis nach Inhalt und Zusammenhang praktisch ausgelegt*, Berlin, 1856.

Wickes. — W. WICKES, *A treatise on the accentuation of the twenty-one so-called Prose Books of the Old Testament*, Oxford, 1887.

Wild. — G. WILDEBOER, *Der Prediger*, Tübingen, 1898 (dans *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, XVII).

Winckl. — H. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, IV. Leipzig, 1896.

— — *Altorientalische Forschungen*, zweite Reihe, I. Leipzig, 1898.

Wright. — Ch. H. H. Wright, *The Book of Koheleth*, London, 1883.

Zapl. — V. Zapletal, *Das Buch Koheleth kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt*, Freiburg (Schweiz), 1905 (1).

ZATW. — *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen. 1881 ss.

ZDMG. — *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig, 1845 ss.

Zeller. — E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Leipzig : I, 2, 5e éd. 1892 ; III, 1, 3e éd. 1881.

Zirk. — G. Zirkel, *Der Prediger Salomon, ein Lesebuch für den jungen Weltbürger, übersetzt und erklärt*, Würzburg, 1792.

— — *Untersuchungen über den Prediger nebst kritischen und philologischen Bemerkungen*, Würzburg 1792 (2).

Zöckl. — O. Zöckler. *Das Hohelied und der Prediger theologisch-homiletisch bearbeitet*, Bielefeld und Leipzig, 1868 (dans J. P. Lange, *Theologish-homiletisches Bibelwerk des Alten Testaments*, XIII).

II

TEXTE ET VERSIONS

M. — Texte hébreu massorétique.
G. — Version grecque dite des Septante.
G (A). — Codex Alexandrinus.
G (B). — Codex Vaticanus.
G (C). — Codex Ephraemi.
G (V). — Codex Venetus.
G (א). — Codex Sinaiticus.
'A. — Aquila.
Σ. — Symmaque.
Θ. — Théodotion.
A. — Version arabe.

(1) Une seconde édition de cet ouvrage a paru en 1911.

(2) A moins d'indication contraire, c'est toujours ce volume qui est cité sous le nom de Zirkel.

C. — Version copte sahidique.
L. — Ancienne version latine.
P. — Version syriaque Pechitta.
Sh. — Version syro-hexaplaire.
T. — Targum.
V. — Vulgate.

III

SIGNES CRITIQUES

‘...’ — Modification apportée au texte massorétique.
[....] — Mot restitué, ou pris d'un autre endroit.
[] — Mot omis, ou transporté ailleurs.
.... (?) — Traduction conjecturale d'un texte corrompu.
(....) — Ajouté pour la clarté de la traduction.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

CANONICITÉ DE L'ECCLÉSIASTE.

Les historiens sont loin de s'entendre sur la date à laquelle l'Ecclésiaste a été mis au rang des Écritures. Plusieurs reportent à une époque relativement ancienne la clôture du canon des Kethoubim. H. L. Strack (1) la fait remonter aux temps qui suivent le triomphe des Machabées; H. E. Ryle (2), à l'année de la mort de Jean Hyrcan (106-105): Fr. Buhl (3), avant l'ère chrétienne, sans préciser davantage. Au contraire, Grätz (4) déclare que l'Ecclésiaste n'a été reconnu canonique qu'à la fin du premier siècle après Jésus-Christ, lors de l'assemblée de Iamnia, et G. Wildeboer (5) estime même que les docteurs ne sont devenus unanimes sur la fixation du nombre des Kethoubim que vers le milieu du second siècle, bien qu'une opinion commune se fût formée à ce sujet au cours des cent années qui précèdent. K. Budde (6) formule une solution moyenne : aucune décision formelle ne fut prise concernant l'Ecclésiaste avant la fin du Iᵉʳ siècle, mais la question était depuis longtemps résolue dans l'opinion publique.

L'examen des témoignages historiques permettra de dégager suffisamment la réalité des faits. Mais il convient d'indiquer auparavant la place occupée par l'Ecclésiaste, soit dans la Bible hébraïque, soit dans la Bible grecque.

(1) Art. *Kanon des A. T.* dans *Realencykl.*, VII, p. 748.
(2) *The Canon of the O. T.*, London, 1892, p. 174 ss.
(3) *Kanon und Text des A. T.*, Leipzig, 1891, p. 27.
(4) *Kohélet*, Anhang I, p. 147 ss.
(5) *De la formation du Canon de l'A. T.*, Lausanne et Paris, 1901, p. 105 s.
(6) Art. *Canon* dans *EB*, I, 671 ss.

§ 1. Place de l'Ecclésiaste dans la Bible.

L'Ecclésiaste est actuellement rangé dans la troisième section de la Bible hébraïque, parmi les Kethoubim (écrits), et il y fait partie du groupe dit des cinq Megilloth (חמש מגלות) ou cinq rouleaux des fêtes juives, lequel comprend le Cantique, Ruth, les Lamentations, l'Ecclésiaste, Esther, et prend place après les Psaumes, les Proverbes, Job, et avant Daniel, Esdras et les Chroniques. Cet ordre a été adopté dans les premières éditions imprimées soit des Megilloth (Soncino près Crémone, 1486), soit des Kethoubim (Naples, 1487), soit de la Bible entière (Soncino, 1488). Il a passé dans les éditions suivantes, et notamment dans la Polyglotte d'Alcala (1514-1517), dans la seconde Bible rabbinique de Bomberg, œuvre de Jacob ben Chayim (Venise, 1524-1525), et de là dans toutes les Bibles imprimées.

La même disposition existait précédemment dans la plupart des manuscrits hébreux d'origine française et allemande. Mais les manuscrits espagnols en présentent assez généralement une autre qui reproduit celle, antérieure, des Massorètes : Chroniques, Psaumes, Job, Proverbes, Ruth, Cantique, Ecclésiaste, Lamentations, Esther, Daniel, Esdras (1). Beaucoup plus anciennement, dans un texte du traité talmudique *Baba bathra* (2), nous trouvons encore un ordre différent. La baraïtha (3) qui est

(1) Buhl, p. 39 s.; Strack, p. 756.

(2) *Baba b.* 14 *b*, 15 *a*.

(3) Une baraïtha (ברייתא *externa, scil. traditio*) est une tradition qui remonte à l'époque de la Michna (fin du IIe siècle), mais qui, n'ayant pas été incorporée à cette première collection, a été recueillie ensuite dans le Talmud. Les passages du Talmud qui contiennent des baraïthoth se distinguent en ce qu'ils sont écrits en hébreu, tandis que la langue ordinaire du Talmud est l'araméen. Le Talmud dit de Jérusalem a été rédigé au cours du IVe siècle; le Talmud de Babylone, au cours du Ve et du VIe. Souvent on entend par Talmud à la fois la Michna et ses compléments talmudiques dits Gemara; dans cet ouvrage on a réservé le nom de Talmud aux compléments seuls, et les citations se réfèrent au Talmud de Babylone toutes les fois que le contraire n'est pas spécifié.

Voici le texte de la baraïtha *Baba bathra*, 14 *b*, 15 *a*, à cause de son importance : « L'ordre des prophètes est : Josué, les Juges, Samuel, les Rois; Jérémie, Ézéchiel, Isaïe et les Douze. L'ordre des Kethoubim est : Ruth, les Psaumes, Job et les Proverbes, Qohéleth, le Cantique et les Lamentations, Daniel et le rouleau d'Esther, Esdras et les Chroniques. Et qui les a écrits? Moïse a écrit son livre et la section de Balaam et Job. Josué a écrit son livre et huit versets dans la Thora. Samuel a écrit son livre et le livre des Juges et Ruth. David a écrit le livre des Psaumes par le moyen (על־יד) de dix anciens, savoir par le moyen d'Adam, de Melchisédech, d'Abraham, de Moïse, d'Héman, de Iedutliun, d'Asaph, et des trois fils de Coré. Jérémie a écrit son livre et le livre des Rois et les Lamentations. Ezéchias et son collège ont écrit le livre d'Isaïe, les Proverbes, le Cantique et Qohéleth. Les

la base de ce texte met Ruth en tête des Kethoubim, nomme ensuite les Psaumes, Job, les Proverbes, puis l'Ecclésiaste, le Cantique, les Lamentations, Daniel, Esther; Esdras et les Chroniques ferment la série. Une autre baraïtha (1) distingue les grands Kethoubim : Psaumes, Proverbes, Job, et les petits : Cantique, Ecclésiaste, Lamentations. Enfin, les listes, puisées à des sources juives, qui nous ont été transmises par Méliton, Origène et saint Jérôme (2) groupent les livres d'une tout autre façon, sans d'ailleurs s'accorder entre elles. Il est donc évident que, soit à l'époque de la Michna, soit même à l'époque talmudique, l'ordre des livres bibliques, en dehors de la grande division en « Loi, Prophètes et Écrits », n'avait pas été fixé d'une façon ferme et uniforme. Celui que le traité *Baba bathra* indiquait n'a pas réussi à s'imposer. C'est que cet ordre était purement théorique. Il n'est pas vraisemblable en effet qu'il ait jamais existé d'exemplaire complet de la Bible en un seul rouleau. Au IIe siècle, à l'exception de la Thora, dont les cinq livres ne formaient ordinairement qu'un volume (3), chaque livre de la Bible devait comporter un rouleau séparé. Du moins les docteurs de cette époque discutaient encore la question de savoir s'il était permis ou non de réunir tous les livres ou toute une classe de livres en un volume unique (4). Le traité posttalmudique *Sopherim* (5) autorise à le faire ; mais dans l'usage officiel des synagogues on doit toujours se servir de rouleaux distincts pour chaque livre biblique.

Des faits qui précèdent on peut conclure que vers l'an 200 au moins l'Ecclésiaste était déjà rangé parmi les Kethoubim. La réunion des cinq Megilloth en un groupe spécial s'est effectuée beaucoup plus tard. Rien ne prouve qu'elle ait eu lieu au cours de l'époque talmudique (IIIe-Ve siècles). Il faut probablement la reporter à l'époque massorétique (VIe-XIe siècles). Enfin l'arrangement actuel des cinq livres à l'intérieur du groupe ne s'est introduit qu'à partir du XIIe siècle. Il est d'ailleurs tout artificiel, puisqu'il dispose les livres dans l'ordre où la Synagogue les emploie au cours de son année liturgique (Cantique, Pâque ; Ruth, Pentecôte ; Lamentations, Destruction de Jérusalem, le 9 du mois d'Ab ; Ecclésiaste, fête des Tabernacles ; Esther, Purim).

Dans la Bible grecque, l'Ecclésiaste fait partie des livres poétiques. Soit dans les manuscrits, soit dans les catalogues des auteurs ecclésias-

hommes de la grande synagogue ont écrit Ézéchiel et les Douze, Daniel et le rouleau d'Esther. Esdras a écrit son livre et les généalogies dans les Chroniques jusqu'à lui-même. »

(1) *Berakoth*, 57 *a*.

(2) Voir ci-dessous, p. 14 s.

(3) Cf. *Megilla*, 27 *a*.

(4) *Baba bathra*, 13 *b*, qui est aussi une baraïtha.

(5) *Sopher.* III, 6.

tiques et des conciles (1), il est presque toujours inséré entre les Proverbes et le Cantique. Des deux autres livres poétiques, c'est-à-dire les Psaumes et Job, le premier tient assez ordinairement la tête du groupe; la place du second varie. Quant au groupe tout entier, il est intercalé, dans le *codex Vaticanus* et dans la plupart des catalogues, entre les livres historiques et les livres prophétiques. Cette disposition a passé dans la Vulgate latine. Au contraire, dans le *Sinaïticus* et l'*Alexandrinus*, les livres poétiques viennent en tout dernier lieu, après les Prophètes. On peut noter encore, pour l'intelligence de ce qui suivra, que Ruth est régulièrement adjoint aux Juges et les Lamentations à Jérémie.

§ 2. Témoignage de l'Ancien Testament.

Ben Sira (B. S. XLIV-L) a connu la plupart des livres du canon hébreu, mais il ne nomme pas l'Ecclésiaste. Le v. 17 du chapitre XLVII, où l'on a cru parfois qu'il le mentionnait, désigne tout au plus le Cantique et les Proverbes (2). L'auteur de l'Ecclésiastique, comme on le dira plus loin (3), paraît bien cependant avoir connu et utilisé l'Ecclésiaste. On en peut conclure que notre livre existait et était estimé dès l'an 180 avant Jésus-Christ, mais non pas précisément qu'il était regardé comme canonique. Pourtant les principes de Ben Sira (Eccli. XXIV, 28-32) ne le portaient pas à restreindre l'étendue de l'inspiration, et il n'est pas invraisemblable, si vraiment il a fait usage de l'Ecclésiaste, qu'il l'ait tenu pour inspiré.

La façon dont la Sagesse, dite de Salomon, ferait allusion à notre livre (4) ne permet aucunement d'affirmer qu'elle l'ait regardé comme faisant partie de l'Écriture.

Au dire du petit-fils de Ben Sira (Prologue de l'Ecclésiastique), la version grecque de la Bible contenait déjà vers l'an 132 plusieurs hagiographes. Mais nous ignorons si l'Ecclésiaste était du nombre et même si, à cette date, il était déjà traduit en grec.

§ 3. Témoignage du Nouveau Testament.

Les écrits du Nouveau Testament ne renferment aucune citation proprement dite de l'Ecclésiaste. Ce silence ne doit pas être interprété défavorablement; car le Nouveau Testament ne cite pas davantage Esdras et Néhémie, Esther et le Cantique. Comme on devait s'y attendre,

(1) On peut voir un assez grand nombre de ces listes dans H. B. SWETE, *An Introduction to the O. T. in Greek*, Cambridge, 1900, p. 201 ss.

(2) Cf. I R. IV, 32 ss.

(3) P. 65.

(4) Voir ci-dessous, p. 66 ss.

il utilise surtout des passages de la Loi ou des textes prophétiques : Abdias et Nahum sont les seuls prophètes qu'il n'emploie pas.

On croit trouver cependant dans saint Paul et dans les Évangiles des réminiscences de l'Ecclésiaste. Volck(1) compare Eccl. I, 2-11 et Rom. VIII, 18 ss.; Eccl. V, 1 et Math. VI, 7, 9; Eccl. IX, 10 et Jean, IX, 4; Eccl. IX, 11 et Rom. IX, 16; Eccl. XI, 2 et Luc, XVI, 9. Mais dans la plupart de ces cas il n'y a guère que de vagues ressemblances ou de simples coïncidences d'expression. Pour le premier texte la rencontre est plus singulière. Néanmoins la pensée diffère, et s'il faut trouver des auteurs à saint Paul, il est plus naturel de les chercher dans Gen. III, 17-19 et Is. LXV, 17 ss., dont il se rapproche davantage(2). Si l'on va au fond des choses, il est incontestable qu'à un point de vue au moins, la conception de Dieu qu'on rencontre dans Eccl. VIII, 16-17; IX, 1, 11-12, et qui est à la base de tout le livre, se retrouve dans Rom. IX, 11-24. Cette page de saint Paul procède d'une idée de Dieu, non pas complètement identique, mais dans laquelle le trait essentiel marqué par l'Ecclésiaste subsiste et prédomine. Saint Paul avait étudié dans les écoles et il était homme à faire le tour de la pensée juive. Il serait bien étonnant qu'il n'eût pas lu Qohéleth. Nous ne sommes pas néanmoins autorisés à parler d'un emprunt de l'apôtre au philosophe. Mc Neile(3) signale encore, sans y insister, Eccl. XII, 3, 5 et II Cor. V, 1; Eccl. XII, 14 et Rom. II, 16; II Cor. V, 10. Mais il s'agit, sinon de locutions tout à fait usuelles, du moins de formules reçues au temps de saint Paul, ce qui ne permet pas d'attacher beaucoup d'importance à ces rencontres de mots. Haupt (4) rapproche avec moins de raison encore Eccl. II, 4 et Luc, XII, 18; Eccl. II, 18 *b* et Luc, XII, 20 *b*. Il voit aussi dans Luc, XII, 27 une allusion à l'Ecclésiaste. Mais l'allusion vise plutôt I R. IV ss.

§ 4. Témoignages juifs de langue grecque.

Philon († après l'an 40 de l'ère chrétienne) ne cite pas l'Ecclésiaste; mais il ne mentionne pas davantage Ézéchiel, Daniel, le Cantique, Ruth, les Lamentations, Esther. S'il n'omettait que des Kethoubim (Daniel et les cinq Megilloth), on prendrait argument de son silence pour dire qu'il ne reconnaissait pas l'inspiration de tous les hagiographes. Mais il omet aussi Ézéchiel qui était dans le Canon bien avant lui (B. S. XLIX, 8-9). Il n'y a pas lieu d'insister sur le fait qu'il ne cite, des petits prophètes, qu'Osée et Zacharie, car les Douze depuis longtemps ne formaient qu'un seul livre (B. S. XLIX, 10).

(1) P. 110 et 150.
(2) Cf. Act. III, 19-21; IV Esdr. VII, 75; XIII, 26, 29.
(3) P. 5.
(4) P. III.

Il faut descendre vers la fin du premier siècle après Jésus-Christ pour trouver des témoignages concluants, bien qu'indirects, sur le fait de la présence de l'Ecclésiaste dans le Canon. Le quatrième livre d'Esdras (1) (xiv, 18-47) compte 24 livres inspirés rendus publics. Esdras rédige en effet 94 livres; c'est le nombre indiqué par tous les manuscrits orientaux (2). 70 sont réservés pour les sages, et les autres, soit 24, sont publiés, pour être lus par « les dignes et les indignes ». Or l'habitude de compter 24 livres saints est générale dans le Talmud et les Midrachim (3). Le même nombre résulte de l'énumération faite dans la baraïtha déjà citée du traité *Baba bathra* (4), ce qui confirme le caractère ancien et traditionnel de cette computation. Ce chiffre paraît bien d'ailleurs être le résultat d'une véritable addition et exprimer exactement le nombre des livres qu'on recevait. Rien n'indique qu'il ait été obtenu par l'effet d'une combinaison artificielle, en vue de satisfaire à un symbolisme quelconque. Si donc le quatrième livre d'Esdras l'emploie, c'est qu'il connaît et reçoit déjà tous les livres du canon juif, y compris l'Ecclésiaste.

Le témoignage de Flavius Josèphe est concordant pour le fond, bien que différent dans la forme. Dans son traité *Contra Apionem* (5) (i, 8) il compte seulement 22 livres, que tous les Juifs, dit-il, considèrent comme parole de Dieu (θεοῦ δόγματα), et pour lesquels ils sont prêts à mourir s'il le fallait. Il suppose d'ailleurs que le recueil est ancien, car, dit-il encore, on n'y a rien ajouté depuis le temps d'Artaxercès I, c'est-à-dire à son sens, depuis que la succession des prophètes est interrompue (6). Or il est à croire que ces 22 livres comprennent les mêmes écrits que le quatrième livre d'Esdras et la tradition talmudique rangent en 24 livres, et sans qu'il en manque un seul. Le nombre 22 était en effet reçu chez les Juifs alexandrins, comme le nombre 24 le fut à une certaine date chez les palestiniens, pour désigner l'ensemble des écrits bibliques. C'est le chiffre qu'on trouve plus tard dans Origène et saint Jérôme. On l'obtenait sans sacrifier aucun livre du canon hébreu, mais en réunissant Ruth aux Juges et les Lamentations à Jérémie. Quelle que soit d'ailleurs la plus ancienne des deux computations et des deux dispositions des livres (7), il

(1) Écrit sous Nerva (97), ou sous Domitien (81-96); cf. Schürer, III, p. 328.

(2) Les autres nombres donnés par les divers manuscrits finissent tous par le chiffre 4, qui est décisif dans le cas présent.

(3) Cf. *Ta'anith*, 8*a*; *Chemoth rabba*, xli, 156; *Qohéleth rabba*, 116*a*, etc.

(4) *Baba b.* 14*b*.

(5) Écrit vers l'an 100.

(6) Cf. *Ant. jud.* XI, iv. Quand Josèphe parle ainsi, il a surtout en vue les livres historiques; mais il n'exclut pas les autres.

(7) Sur cette question, voir Buhl, p. 22; Wildeboer. *Canon*, p. 102; Strack, p. 757; et van Kasteren, *Le canon juif vers le commencement de notre ère*, dans *RB*, 1896, p. 578.

n'est pas douteux que Josèphe n'adopte celle des Alexandrins; car nous savons qu'il lisait Esdras et Esther tels qu'ils nous sont parvenus dans le grec (1), et sa partition du Canon en 5 livres de Moïse, 13 des prophètes, 4 « d'hymnes à Dieu et de règles de vie pour les hommes » s'harmonise mieux, malgré ses particularités, avec la disposition générale de la Bible alexandrine qu'avec celle de la Bible talmudique. Parmi les « hymnes et règles de vie », il devait compter les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique, renvoyant Job à la suite des prophètes comme fait Origène, ou parmi les livres historiques comme saint Épiphane (2).

A une date moins ancienne, Méliton, Origène et saint Jérôme, qui ont puisé leurs renseignements à des sources juives, témoignent expressément de la présence de l'Ecclésiaste dans le canon juif (3).

§ 5. Témoignages rabbiniques.

1. *Documents favorables à une canonisation ancienne.* — Dans le traité *Berakoth* du Talmud de Jérusalem (4), le célèbre pharisien Simon ben Cheṭaḥ (*floruit* 90-70 av. J.-C.), s'adressant au roi Alexandre Jannée, cite littéralement Eccl. VII, 12 *a* en se servant de la formule « comme il est écrit », ce qui est une manière d'introduire les citations de l'Ancien Testament.

Le traité *Baba bathra* (5) raconte qu'Hérode le Grand (37-4 av. J.-C.), après avoir mis à mort les membres du sanhédrin, sauf Baba ben Bouṭa, auquel il se contenta de crever les yeux, vint trouver celui-ci sans se faire connaître, et essaya de l'amener à maudire le roi. Mais le sage docteur s'y refusa toujours, répondant aux instances d'Hérode, d'abord par Eccl. X, 20 *a*, ensuite par X, 20 *b* précédé de la formule « il est écrit », puis par Ex. XXII, 27 et Eccl. X, 20 *c*, précédés de la même formule.

D'après le traité *Chabbath* (6), Gamaliel (*floruit* 30-40 ap. J.-C.) décrivait un jour les merveilles qui devaient se produire à l'époque messianique. Par trois fois un disciple incrédule et moqueur, dans lequel J. S. Bloch (7) a voulu voir saint Paul, lui répond par le mot de Qohéleth (I, 9) : « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil ». Et le maître, loin de méconnaître l'autorité de cette parole, cherche dans les faits quotidiens des exemples

(1) Cf. *Ant. jud.* XI, I-VI.
(2) *De mensuris et ponderibus*, XXIII.
(3) Voir ci-dessous, p. 14 s.
(4) *Jer. Berak.* VII, 2. Le même fait est rapporté un peu différemment dans *jer. Nazir*, V, 3, dans *Berêchith rabba*, 91, et dans *Kohéleth rabba* à VII, 12.
(5) *Baba b.* 4 *a*.
(6) *Chabb.* 30 *b*.
(7) *Studien zur Geschichte der Sammlung der althebräischen Literatur*, Leipzig, 1875, p. 154 ss.

dont la comparaison rende moins invraisemblables les choses merveilleuses qu'il annonce.

Ces récits peuvent dater, le premier du IVe, les deux autres du Ve ou du VIe siècles. Ils sont donc assez éloignés des faits qu'ils racontent, et on sait d'ailleurs qu'il est malaisé dans le Talmud de discerner l'histoire de la légende. La seule conclusion certaine qu'on puisse tirer de ces anecdotes, c'est que les rédacteurs du Talmud considéraient la canonicité de l'Ecclésiaste comme ancienne. Ils la faisaient remonter au moins au Ier siècle avant l'ère chrétienne.

Il est à peine besoin de mentionner la baraïtha relatée plus haut (1), d'après laquelle « Ezéchias et son collège écrivirent le livre d'Isaïe, les Proverbes, le Cantique et l'Ecclésiaste ». On n'en saurait rien tirer relativement à la date à laquelle l'Ecclésiaste fut canonisé. « Écrire » n'a pas ici d'autre sens que celui de « rédiger ». Est-ce que les Talmudistes ne consignaient pas par écrit les dires des anciens docteurs? Il leur a paru naturel de penser que certains auteurs inspirés s'étaient aussi contentés de livrer à la tradition orale leurs prophéties ou leurs sentences, laissant à d'autres le soin de les confier plus tard à l'écriture. La conception générale que trahit cette baraïtha peut s'appuyer sur quelques souvenirs traditionnels. Quant au renseignement particulier concernant les trois livres salomoniens, il paraît bien inspiré de Prov. XXV, 1; mais il est évidemment fantaisiste. D'un pareil texte on peut conclure seulement que vers l'an 200 après Jésus-Christ ou un peu plus tard, les rabbins considéraient l'origine de l'Ecclésiaste et sa canonicité comme très anciennes.

2. *Documents témoignant d'une canonisation tardive.* — A l'encontre des témoignages précédents, d'autres documents beaucoup plus sûrs nous apprennent qu'à la fin du Ier siècle chrétien, et même encore au commencement du second, la canonicité de l'Ecclésiaste était contestée ou formellement niée par un certain nombre de docteurs. Le texte le plus important parmi ceux qui relatent ces contestations nous a été conservé dans la Michna (2) : « Toutes les saintes Écritures souillent les mains. Le Cantique et l'Ecclésiaste souillent les mains. » Ceci est comme l'énoncé de la thèse ou la conclusion. La discussion est résumée ensuite : « R. Juda disait : Le Cantique souille les mains, mais l'Ecclésiaste est contesté. R. José disait : l'Ecclésiaste ne souille pas les mains et le Cantique est contesté. R. Siméon disait : L'Ecclésiaste appartient aux choses légères de l'école de Chammaï et aux choses lourdes de l'école de Hillel. R. Siméon ben Azaï disait : J'ai appris de la bouche des soixante-douze anciens, au jour où ils ont élevé R. Eléazar ben Azaria à la présidence, que le Can-

(1) *Baba b.* 14*b*, 15*a*.
(2) *Iadaïm*, III, 5.

tique et l'Ecclésiaste souillent les mains. R. Aqiba disait : Qu'il n'arrive jamais que personne en Israël doute que le Cantique souille les mains ; car le monde entier ne vaut pas le jour où le Cantique a été donné à Israël, car tous les Kethoubim sont saints, mais le Cantique est très saint ; et si on a discuté, on n'a discuté qu'au sujet de l'Ecclésiaste. R. Iohanan ben Josué, fils du beau-père de R. Aqiba, disait : Comme l'a dit ben Azaï, ils ont ainsi discuté et ils ont ainsi décidé. »

Il est nécessaire d'entrer dans quelques explications, soit sur la date des faits racontés dans ce texte, soit sur le sens des propositions qu'il renferme. R. Juda ben Ilaï et R. Siméon ben Iohaï enseignaient vers 130-160 ; R. José le Galiléen, R. Siméon ben Azaï et R. Aqiba, vers 100-130 (1). D'après les noms de ces rabbins, la discussion aurait donc eu lieu vers l'an 130 au plus tard. Mais notre texte relate une décision antérieure, prise lors de l'élection d'Éléazar ben Azaria à la dignité de Nasi. Cette élection eut lieu vers la fin du Ier siècle à Iamnia. Iamnia était devenue, après la destruction de Jérusalem en 70, un centre important de judaïsme. Les docteurs les plus célèbres s'y étaient réfugiés et ils représentèrent bientôt la plus haute autorité religieuse de leur nation. En fait, ils succédèrent au sanhédrin, comme l'indique le nombre (soixante-douze) des membres de leur conseil, et leurs décisions faisaient loi non seulement dans le domaine religieux, mais encore au civil et au criminel (2). Or, dans la même assemblée qui vers 90-100 substitua Éléazar ben Azaria à l'autoritaire Gamaliel II dans les fonctions de président (נָשִׂיא), une décision fut rendue en faveur de l'inspiration de l'Ecclésiaste. Elle avait naturellement été provoquée, R. Aqiba le reconnaît, par les doutes que plusieurs docteurs avaient exprimés au sujet de ce livre. Les contestations relatives à la canonicité de l'Ecclésiaste remontent donc au moins au dernier tiers du Ier siècle, et nous avons vu qu'elles duraient encore vers l'an 130.

Il n'est pas douteux, en effet, que la proposition « l'Ecclésiaste souille ou ne souille pas les mains » ne mette en cause le caractère de sainteté et d'inspiration de cet écrit. C'est ce que déclare en propres termes la Tosephta *Iadaïm* (3). La seule difficulté est d'expliquer l'emploi de ces termes singuliers. Le Talmud en donne une explication fantaisiste dans *Chabbath*, 14*a*; mais la Michna est plus près de la vérité dans *Iadaïm*, IV, 6. L'expression doit être interprétée à la lumière des idées primitives sur la sainteté et l'impureté ; car l'impureté et la sainteté dans les religions sémitiques et en général chez les primitifs ont, malgré leur opposition, un aspect commun : les choses saintes ainsi que les choses im-

(1) Cf. SCHÜRER, I, p. 119 s. et BUHL, p. 28.
(2) Cf. SCHÜRER, I, p. 658 s. ; II, p. 435 s.
(3) *Iad.* II. Voir le texte ci-dessous, p. 10 s.

pures doivent être évitées. Mais tandis que ce qui est impur doit être évité toujours, ce qui est saint doit l'être dans certains cas seulement. Cette règle, pour les choses saintes, se fonde sur cette idée que le contact d'un être surnaturel est dangereux, au moins en dehors de certaines conditions déterminées et sans une préparation convenable. Et comme la sainteté est contagieuse aussi bien que l'impureté, quiconque est entré en rapport avec un être surnaturel doit immédiatement se purifier, afin de rompre le contact et de ne pas s'exposer à subir soi-même ni à transmettre à autrui une influence redoutée (1). La nécessité de se purifier les mains, comme si elles étaient souillées, après l'usage d'un livre, a donc sa raison d'être dans la sainteté de ce livre, et c'est la marque certaine qu'il était tenu pour sacré. Des purifications analogues sont encore en usage dans les religions, et le contact du sacré et du profane y est toujours évité, sinon par crainte, du moins par respect.

Un autre témoignage michnique éclaire un point spécial et important de notre texte. La parole de R. Siméon : « L'Ecclésiaste appartient aux choses légères de l'école de Chammaï et aux choses lourdes de l'école de Hillel », présente quelque obscurité. Or, son sens est nettement expliqué dans le traité *Eduyoth,* v, 3 : « R. Ismaël disait : Trois choses appartiennent aux choses légères de l'école de Chammaï et aux choses lourdes de l'école de Hillel : Qohéleth ne souille pas les mains au dire de l'école de Chammaï et l'école de Hillel dit qu'il souille les mains. » R. Siméon a donc voulu dire que l'école de Hillel jugeait d'une façon plus stricte ou, si l'on veut, plus onéreuse, en déclarant l'Ecclésiaste inspiré. Cette opposition des deux grandes écoles pharisiennes, et le fait que la moins étroite, celle de Hillel, maintenait l'inspiration de l'Ecclésiaste, n'ont pas obtenu des historiens toute la considération qu'ils méritent. Cette dernière circonstance surtout éclaire singulièrement, comme on le verra plus loin, la situation réelle du livre dans l'opinion juive.

La Tosephta (2), le Talmud et les Midrachim se sont faits l'écho de ces discussions et leur témoignage est intéressant en ce qu'il nous révèle les motifs des doutes signalés. La Tosephta (3) écrit : « R. Siméon ben Manassé disait : Le Cantique souille les mains, parce qu'il a été proféré

(1) Cf. M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* 2e éd., Paris, 1905, p. 148 ss., et Schürer, II, p. 370, n. 18.

(2) La Tosephta est un recueil de traditions qui datent de l'époque de la Michna. Mais tandis que les baraïthoth ont été incorporées dans le Talmud, d'autres traditions ont formé une collection indépendante, mais disposée sur le plan même de la Michna. Cette collection a reçu le nom de Tosephta (תּוֹסֶפְתָּא, addition). Elle contient, à côté d'éléments postmichniques, des documents antérieurs même à la Michna.

(3) *Iadaïm,* II.

par l'Esprit-Saint. L'Ecclésiaste ne souille pas les mains, parce qu'il ne contient que la sagesse de Salomon. » On lit dans le Talmud (1) : « R. Méir dit que le livre de l'Ecclésiaste ne souille pas les mains et qu'au sujet du Cantique il y a discussion. R. José dit que le Cantique souille les mains et que la discussion porte sur l'Ecclésiaste. R. Simon dit que le livre de l'Ecclésiaste appartient aux choses légères de l'école de Chammaï et aux choses lourdes de l'école de Hillel, tandis que Ruth, le Cantique et Esther souillent les mains. Il est de l'avis de R. Josué. » Puis vient une baraïtha qui reproduit en partie la tosephta citée ci-dessus : « R. Siméon ben Manassé disait : Le livre de l'Ecclésiaste ne souille pas les mains, parce qu'il ne contient que la sagesse de Salomon. » Enfin le traité *Chabbath* (2) rapporte cette exclamation de R. Tanḥum de Navé : « O Salomon, où est ta sagesse, où est ton intelligence? Ce n'est pas assez que tes paroles contredisent les paroles de David ton père, elles se contredisent encore elles-mêmes. » Et plus loin (3) : « Les sages voulaient cacher le livre de l'Ecclésiaste, parce que ses paroles se contredisent. Mais pourquoi ne l'a-t-on pas caché? Parce qu'il commence par les paroles de la Loi et finit par les paroles de la Loi. » Ces derniers mots font allusion, comme il est expliqué ensuite, à Eccl. I, 3 et XII, 13. La relation continue : « Et on voulait aussi cacher le livre des Proverbes parce que ses paroles se contredisent. Mais pourquoi ne l'a-t-on pas caché? C'est qu'ils (les sages) dirent : N'avons-nous pas réfléchi sur le livre de l'Ecclésiaste et trouvé une solution? Nous voulons aussi réfléchir sur celui-ci. » Même encore après l'époque talmudique, le souvenir des mêmes doutes s'est conservé dans plusieurs écrits rabbiniques : dans le traité *Aboth derabbi Nathan* (4) : « Au commencement, des personnes dirent : les Proverbes, le Cantique et l'Ecclésiaste doivent être cachés (גנוזים יהיו), parce qu'ils contiennent des paraboles (משלים), et ils ne sont pas des Kethoubim ; et elles se levèrent et elles les cachèrent, jusqu'à ce que les hommes de la grande synagogue vinrent et les interprétèrent » ; dans le *Vayigra rabba* (5) et le *Qohéleth rabba* (6) : « Les sages voulaient cacher le livre de Qohéleth, parce qu'ils trouvaient en lui des paroles qui inclinaient à l'hérésie. » On verra plus loin que saint Jérôme n'a pas non plus ignoré quelles oppositions Qohéleth avait rencontrées chez les docteurs juifs. Quant aux contradictions qu'on discernait dans son livre, le traité *Aboth derabbi Nathan* signale Eccl. II, 2 qui lui paraît opposé à VII, 3. puis II, 2 et VII, 15 qui s'accorderaient mal avec IV, 2 ; ce dernier verset

(1) *Megilla*, 7*a*.
(2) *Chabb.* 30 *a*.
(3) *Ibid.* 30 *b*.
(4) *Ab. d. Nath.* I. Cf. Hölscher, *Kanonisch und Apokryph*, Leipzig, 1905, p. 59 ss.
(5) *Vayigra r.* 28.
(6) *Qoheleth r.* sur I, 3 et XI, 9.

contredirait encore IX, 4 et s'harmoniserait mal avec Ps. CXV, 17; surtout, le *Vayigra rabba* et le *Qohéleth rabba* relèvent un désaccord grave entre Eccl. XI, 9 et la Loi (Nomb. XV, 39).

On remarquera, dans plusieurs des textes cités, l'emploi du terme « cacher » (גנז), dont il importe de préciser la portée. La formule « cacher un livre » signifie d'abord : détourner de l'emploi liturgique les exemplaires des livres saints endommagés ou impropres au service de la synagogue (1). Il est possible qu'on les déposât dans la Geniza (גְּנִיזָה), pièce de décharge de la synagogue; mais on pouvait aussi les enfouir en terre (2). La même formule est employée au sujet des livres dont on voulait absolument interdire la lecture, qu'il s'agît par exemple d'un Targum prohibé du livre de Job (3) ou des livres des hérétiques (4). Le terme en lui-même n'implique donc pas nécessairement la négation de la canonicité, puisqu'on s'en sert en parlant d'exemplaires déterminés des livres saints. Mais dans plusieurs cas, la mesure qu'on infligeait à certains écrits en les cachant démontre bien qu'on ne les tenait pas pour inspirés. Quoi qu'il en soit, les motifs présentés pour exclure l'Ecclésiaste ne laissent pas de doute : les docteurs qui rejetaient un livre pour de pareils considérants ne croyaient pas à sa canonicité. Le traité *Aboth derabbi Nathan* ne s'y est pas trompé, et le terme *oblitterandus* dont se sert saint Jérôme pour exprimer le sort que les rabbins voulaient faire subir à l'Ecclésiaste est tout aussi significatif (5).

*
* *

Quelle idée se faire, d'après tous ces textes, de la situation de l'Ecclésiaste au point de vue de la canonicité aux deux premiers siècles de notre ère? Il faut se garder d'atténuer ou d'exagérer l'opposition que notre livre a rencontrée. On ne doit point prétendre avec Strack (6) que les discussions des rabbins à son sujet sont le plus souvent des sortes d'argumentations scolastiques, qu'elles n'ont d'autre raison d'être ni d'autre but que de répondre d'une façon détournée aux objections que soulevait son contenu (7). Les attaques dont l'Ecclésiaste est l'objet n'ont pas le caractère d'un simple exercice scolaire. Elles sont vives, elles sont sincères, si bien même que la décision prise à Iamnia ne réussit pas à les apaiser.

(1) *Megilla*, 26 *b*; *Sopherim*, III, 9.
(2) *Megilla*, 26 *b*.
(3) *Chabbath*, 115 *a*.
(4) Tosephta *Chabbath*, XIII, 5.
(5) Cf. VAN KASTEREN (*RB*, 1896, p. 583); HÖLSCHER, p. 61 s.; et voir ci-dessous, p. 16.
(6) P. 752.
(7) Les documents les plus récents peuvent donner parfois cette impression, et c'est sans doute à ceux-là que Strack doit faire allusion. Mais les textes les plus anciens, ceux de la Michna en particulier, ont un autre caractère.

Elles n'ont pas non plus constitué un phénomène isolé ou passager. Les docteurs sont nombreux et de premier rang, qui contestent le livre ou du moins reconnaissent qu'il est contesté ; les deux grandes écoles pharisiennes étaient partagées sur la question, et nous savons que la dispute a duré près d'un siècle. Mais d'autre part il semble bien que les écrits discutés étaient en usage au temps même de la discussion, et assimilés de fait aux livres canoniques (1). La question en effet qui se pose devant les rabbins n'est pas de décider si on les recevra, mais de savoir si on ne les exclura pas. L'emploi du terme « cacher » est tout en faveur de cette interprétation (2). Il est vrai qu'on le lit seulement dans le Talmud; la Michna ne l'a pas (3). Mais une autre observation confirme l'hypothèse, et donne également à penser que les objections adressées à l'Ecclésiaste s'élevaient à l'encontre d'une situation de fait. C'est que les seuls motifs allégués dans ces attaques sont tirés de la critique interne. On relève dans l'Ecclésiaste des contradictions, des oppositions à la Loi, des propositions voisines de l'hérésie. Nulle part on ne fait appel à l'usage ancien ni aux anciennes croyances. Les doutes seraient donc d'origine savante et relativement récente. Du moins rien n'établit qu'ils aient des racines dans un passé un peu éloigné, ni qu'ils s'accordent avec la pratique générale du présent.

Pour tirer des écrits rabbiniques des conclusions plus amples et plus fermes, il faut les rapprocher des autres témoignages rapportés plus haut, et envisager la question dans son ensemble. Mais il est préférable de renvoyer cette étude après l'examen des documents d'origine ecclésiastique, dont plusieurs nous renseignent aussi sur le canon juif.

§ 6. Témoignage des auteurs ecclésiastiques.

Une parole du *Pasteur* d'Hermas (4) : φοβήθητι, φησί, τὸν κύριον, καὶ φύλασσε τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, présente une singulière analogie avec Eccl. XII, 13 *a* : τὸν θεὸν φοβοῦ καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ φύλασσε. Cependant, comme l'une et l'autre recommandation se rencontrent plus d'une fois séparément dans l'Ancien ou le Nouveau Testament, et que c'est seulement leur réunion

(1) Il est impossible de savoir exactement quels livres, parmi les Kethoubim, étaient lus à cette date dans les synagogues. Du reste la controverse ne devait pas sortir du cercle des docteurs; le peuple y restait étranger.

(2) WILDEBOER, *Canon*, p. 66.

(3) Il n'est d'ailleurs pas dit que les livres contestés aient jamais été cachés de fait, mais seulement qu'on voulait les cacher. Seul le traité *Aboth derabbi Nathan* suppose que les Proverbes, le Cantique et l'Ecclésiaste auraient été cachés en un temps. Mais son témoignage est postérieur à celui du Talmud et très éloigné des événements.

(4) *Mandatum* VII, 1. Cf. *Simil.* V, III, 2 : τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου φύλασσε. Le *Pasteur* aurait été écrit entre 140 et 155 (cf. BARDENHEWER, *Patrologie*, 3[e] éd., Freiburg im Breisgau, 1910, p. 109).

et l'exacte similitude des termes qui pourraient ici faire preuve ; comme d'autre part ni la pensée ni son expression ne présentent à l'époque du *Pasteur* aucune originalité, et qu'il ne reproduit pas textuellement les paroles de l'Ecclésiaste, on ne peut conclure avec certitude qu'il lui ait emprunté.

Saint Justin écrit de l'âme (1) : ἀλλὰ καὶ αὐτὴ, ὅθεν ἐλήφθη, ἐκεῖσε χωρεῖ πάλιν, pensée qui rappelle Eccl. XII, 7, mais ne constitue pas une citation et peut bien même n'être pas une allusion à l'auteur inspiré.

Méliton, évêque de Sardes (2), est l'auteur le plus ancien qui nomme expressément l'Ecclésiaste comme faisant partie de l'Ancien Testament. Son témoignage nous a été conservé par Eusèbe (3), et il est particulièrement précieux, parce que son auteur déclare s'être transporté lui-même en Orient pour s'informer exactement sur place, au lieu même où l'Ancien Testament a été annoncé et réalisé, du nombre et de l'ordre des livres de l'Ancienne Alliance. Il énumère les livres poétiques : Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Job, à la suite des livres historiques et avant les prophètes, adjoint Ruth aux Juges, et sans doute les Lamentations, qu'il ne nomme point, à Jérémie. La disposition générale est donc conforme à celle de la Bible grecque, mais il manque Esther et tous les deutérocanoniques. Le catalogue de Méliton, en raison des sources palestiniennes (juives ou chrétiennes) auxquelles il a puisé, nous renseigne en réalité sur le canon juif des Écritures. L'absence de tout deutérocanonique en est aussi la preuve.

Clément d'Alexandrie présente dans les *Stromates* (4) la première citation proprement dite de l'Ecclésiaste : γέγραπται γοῦν ἐν τῷ Ἐκκλησιαστῇ· καὶ προσέθηκα σοφίαν ἐπὶ πᾶσιν, οἳ δὴ ἐγένοντο ἔμπροσθέν μου ἐν Ἱερουσαλήμ· καὶ ἡ καρδία μου εἶδεν πολλά. σοφίαν καὶ γνῶσιν, παραβολὰς καὶ ἐπιστήμην ἔγνων. ὅτι καί γε τοῦτό ἐστι προαίρεσις πνεύματος, ὅτι ἐν πλήθει σοφίας πλῆθος γνώσεως... αὐτίκα γέγραπται· περισσεία γνώσεως τῆς σοφίας ζωοποιήσει τὸν παρ' αὐτῆς. Le premier texte constitue une citation d'Eccl. I, 16*b*, 17*b*, 18*a* d'après les Septante (5). Le second reproduit Eccl. VII, 13*b*. L'Ecclésiaste est formellement nommé, et les deux citations sont introduites, comme celles de l'Écriture, par la formule γέγραπται.

Tertullien (*circa* 160-240) cite à trois reprises Eccl. III, 1 (*Et tempus omni rei* dans l'ancienne Latine) et en nommant l'auteur à chaque fois : *Quia et Ecclesiastes, tempus, inquit, erit omni rei* (6) ; *Ecclesiastes, tem-*

(1) *Dialogue avec Tryphon*, 6. Cet ouvrage aurait été composé après 150-155 selon Bardenhewer (p. 41).

(2) Mort avant 194-195 d'après Bardenhewer (p. 105).

(3) *Hist. eccl.* IV, XXVI.

(4) I, 13, cité d'après l'édition de O. STÆHLIN, *Clemens Al.*, Leipzig, 1906, II, p. 37. Les *Stromates* sont de la fin du IIe siècle ou du commencement du IIIe.

(5) Voir le com. de I, 16 s.

(6) *Adversus Marcionem*, V. 4 (*P. L.* II, 480).

pus, inquit, omni rei (1); *Secundum quod Ecclesiastes, tempus omni rei, inquit* (2).

Origène (185-254) non seulement cite plusieurs fois l'Ecclésiaste, mais le nomme dans sa liste des écrits canoniques de l'Ancien Testament (3). Comme Méliton, il le range parmi les livres poétiques : Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique (Job est renvoyé après les Prophètes); place tout le groupe à la suite des livres historiques et avant les Prophètes ; et adjoint Ruth aux Juges et les Lamentations à Jérémie. En outre il donne comme total des livres le nombre 22. L'absence des deutérocanoniques indique qu'Origène reproduit le canon hébreu ; il le dit d'ailleurs expressément : εἰσὶ δὲ αἱ εἴκοσι δύο βίβλιοι καθ' Ἑβραίους αἵδε, et auparavant, en mentionnant déjà le même nombre, il ajoutait : ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν.

Dès la première moitié du IIIe siècle, saint Hippolyte, au dire de saint Jérôme (4), a expliqué l'Ecclésiaste. Presque vers le même temps, saint Grégoire le Thaumaturge (*circa* 210-270) donne sa *Métaphrase* (5), sorte de traduction paraphrasée de l'Ecclésiaste, et saint Denys d'Alexandrie (entre 247-265) écrit son commentaire dont il ne reste que des fragments. Au siècle suivant, saint Athanase (296-373) en compose un autre, qui s'est perdu, et saint Grégoire de Nysse († vers 395) prononce huit homélies sur les chapitres I-III, 13 (6).

Le témoignage de saint Jérôme est des plus importants. Dans le prologue (7), écrit en 390, de sa traduction des livres de Samuel et des Rois, il divise la Bible, comme le traité *Baba bathra*, en livres de Moïse, Prophètes et Hagiographes. Mais cette dernière classe contient selon lui : Job, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, Daniel, les Chroniques, Esdras et Esther. Sans parler de l'ordre des livres, il diffère du Talmud et se rallie à la Bible grecque en ce qu'il joint Ruth aux Juges et les Lamentations à Jérémie. Il obtient ainsi pour le total des livres le nombre 22, qu'il met en rapport comme Origène avec le nombre des lettres de l'alphabet hébreu. Mais il connaît le nombre 24 et la place attribuée par les documents rabbiniques aux deux livres susdits. Il en parle d'ailleurs comme d'une disposition nouvelle et assez peu répandue. De toute façon, saint Jérôme est évidemment un témoin du canon juif. Les deutérocanoniques sont exclus de son catalogue. Une

(1) *De Virginibus velandis*, I (*P. L.* II, 890).

(2) *De Monogamia*, III (*P. L.* II, 933). Après avoir lu tous ces textes, on se demande comment Renan (p. 68-69) a pu écrire : « Ni Justin, ni saint Irénée, ni Tertullien, ni Clément d'Alexandrie ne citent l'Ecclésiaste. »

(3) EUSÈBE, *Hist. eccl.* VI, XXV.

(4) *De viris illustr.* 61.

(5) *P. G.* X, 987 ss.

(6) *P. G.* XLIV, 616-753.

(7) *Prologus galeatus* (*P. L.* XXVIII, 547 ss.).

autre attestation de saint Jérôme (1) confirme d'une manière générale les renseignements talmudiques, en relatant à la fois, et les doutes dont ce livre fut l'objet, et sa réception définitive dans le Canon : *Aiunt Hebraei, cum inter caetera scripta Salomonis quae antiquata sunt nec in memoria duraverunt et hic liber oblitterandus videretur, eo quod vanas Dei assereret creaturas et totum putaret esse pro nihilo et cibum et potum et delicias transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem ut in divinorum voluminum numero poneretur quod totam disputationem suam et omnem catalogum hac quasi* ἀνακεφαλαιώσει *coarctaverit et dixerit finem sermonum suorum auditu esse promptissimum nec aliquid in se habere difficile, ut scilicet Deum timeamus et ejus praecepta faciamus.*

Il faut descendre jusqu'à Théodore de Mopsueste (*c.* 350-428) pour trouver dans la tradition ecclésiastique une note discordante au sujet de l'inspiration de l'Ecclésiaste, et encore le hardi exégète ne prononce-t-il pas contre ce livre une exclusion formelle du Canon. Voici ses paroles telles qu'elles sont reproduites dans les actes du Ve concile œcuménique, IIe de Constantinople (2) : *His quae pro doctrina hominum scripta sunt et Salomonis libri connumerandi sunt, id est Proverbia et Ecclesiasta* (3), *quae ipse ex sua persona ad aliorum utilitatem composuit, cum prophetiae quidem gratiam non accepisset, prudentiae vero gratiam quae evidenter altera est praeter illam secundum beati Pauli vocem.* Ces derniers mots font allusion à I Cor., XII. Il semble donc que Théodore reconnaissait à l'Ecclésiaste et aux Proverbes une certaine inspiration, mais d'un degré inférieur (4). Cette conception ne trouve aucun point d'appui dans la tradition antérieure. On peut dire qu'elle est d'origine savante, et elle ne saurait infirmer en rien les conclusions relatives à la canonicité de l'Ecclésiaste. Vers le même temps saint Philastre (383-391), dans son livre sur les hérésies (5), mentionne celle qui consiste à rejeter l'Ecclésiaste, mais sans qu'on puisse savoir à quelles personnes il attribue cette erreur. Il n'a peut-être en vue, comme saint Jérôme, que les anciennes controverses des docteurs juifs.

Il est inutile d'aller plus loin. On ne trouverait pas dans la suite un

(1) *Com. in Eccl.* XII, 13-14 (*P. L.* XXIII, 1116).

(2) *Coll.* IV, *n.* 63 (MANSI, *SS. Concil. Coll.* IX, 223).

(3) Au lieu d'*Ecclesiasta* on lit parfois *Ecclesiastica* et on veut qu'il s'agisse de l'Ecclésiastique. Mais Théodore de Mopsueste déclare expressément que les deux livres nommés par lui sont de Salomon, ce qui tranche la question en faveur de l'Ecclésiaste. Théodore était trop avisé pour attribuer l'Ecclésiastique à Salomon comme d'autres l'ont fait.

(4) De fait Léonce de Byzance ne nomme ni les Proverbes ni l'Ecclésiaste parmi les livres que Théodore excluait du Canon (*Adv. Nestor. et Eutych.* III, 12-17; *P. G.* LXXXVI, 1365-1368).

(5) *Haer.* 134 (*P. L.* XII, 1265).

seul auteur ecclésiastique qui doute de l'inspiration de l'Ecclésiaste. Dans les temps modernes, des attaques se sont produites contre la doctrine de ce livre; mais personne n'a méconnu qu'il ait fait partie traditionnellement du canon chrétien de l'Ancien Testament.

§ 7. Conclusions.

1. *En ce qui concerne le canon juif.* — La reconnaissance définitive de l'inspiration de l'Ecclésiaste, chez les Juifs, vers le milieu du second siècle après Jésus-Christ est attestée d'une façon sûre, dès la fin du même siècle, par la Michna (1). Le témoignage de celle-ci est confirmé par celui de Méliton. Au contraire, dans le dernier tiers du Ier siècle et dans la première moitié du IIe, les avis des docteurs sur la valeur canonique du livre étaient fort partagés. Nous le savons par la Michna et le Talmud, dont les renseignements sont corroborés par saint Jérôme. Néanmoins, la teneur même des objections adressées à l'Ecclésiaste, et surtout la présence des livres contestés dans le canon de Josèphe et dans celui du IVe livre d'Esdras, prouvent que cet écrit, au temps même où son inspiration était discutée, faisait partie en fait du recueil des livres inspirés. On peut donc dire qu'avant la fin du Ier siècle l'Ecclésiaste était en possession d'une canonisation de fait. Cette canonisation n'avait été sanctionnée, avant l'assemblée de Iamnia, par aucun décret de l'autorité religieuse. Mais il en était sans doute de même pour la plupart des livres de l'Ancien Testament. Aucune décision formelle n'était intervenue à leur sujet; l'usage faisait loi à lui seul. Le fait que l'inspiration d'Ézéchiel a pu aussi être contestée suffirait à le démontrer.

Est-il possible de remonter plus haut, et d'établir que l'Ecclésiaste était tenu pour inspiré au siècle même qui a précédé l'ère chrétienne? On peut le conclure des circonstances dans lesquelles sa canonicité fut officiellement confirmée, et en particulier de l'attitude des divers partis ou écoles à son égard. Les Sadducéens ne devaient certainement rien trouver à redire à l'Ecclésiaste. Ses doctrines sur la survivance et la rétribution ne les choquaient pas, puisqu'ils niaient eux-mêmes la résurrection, l'immortalité personnelle et la rétribution future. Ses conclusions pratiques ne devaient pas davantage leur déplaire (2). Mais à l'époque

(1) *Iadaïm,* III, 5.

(2) Il n'est pas prouvé que les Sadducéens n'aient pas reconnu d'autre livre inspiré que la Thora. Les renseignements fournis par Origène (*Contra Celsum,* I, 49; *Com. in Matth.* XXII, 29, 31-32) et par saint Jérôme (*Com. in Matth.* XXII, 31-32) paraissent devoir être interprétés en ce sens que les Sadducéens restreignaient à la Loi la canonicité proprement dite, mais non pas qu'ils rejetaient les Prophètes ni méconnaissaient leur qualité d'interprètes de la révélation divine (BUDDE, dans *EB,* I, 663; SCHÜRER, II, 480 s.). Ces renseignements confirment d'ailleurs ce qu'on a dit de l'absence de toute décision officielle relative à la canonicité des Prophètes et des Kethoubim.

où les contestations s'élèvent au sujet de l'Ecclésiaste, les Sadducéens ont déjà disparu de l'histoire. Parti essentiellement politique et sacerdotal, ils ne survécurent pas à l'anéantissement de l'état juif et à la destruction du temple. Les malheurs nationaux furent au contraire le point de départ du triomphe des idées et de l'influence pharisiennes. Religieux par excellence, composé surtout de scribes et de docteurs de la Loi, le parti pharisien se trouvait naturellement porté à la tête d'un peuple qui n'avait plus guère d'autre lien que la religion, pour la religion d'autre centre que la synagogue, et dans la synagogue d'autre occupation que la Bible. Avec la tournure livresque que prenait dès lors le judaïsme, les hommes du livre devenaient les maîtres. On sait que la littérature talmudique est l'œuvre des Pharisiens, et tout imprégnée de leur esprit. L'Ecclésiaste ayant été à cette époque officiellement reconnu pour inspiré, il en résulte qu'il avait pour lui au moins la portion la plus notable du parti régnant. Et pourtant, logiquement et au point de vue des doctrines, le parti pharisien tout entier devait rejeter l'Ecclésiaste; car ce livre, grâce au progrès de la révélation, était dépassé. Il ne se trouvait pas au niveau des croyances, si ardemment professées (Act. XXIII, 6 ss.), à la résurrection et à la rétribution future (1). Et nous voyons bien en effet que les disciples de Chammaï, c'est-à-dire les plus pharisiens parmi les Pharisiens, les représentants les plus stricts de l'orthodoxie et les logiciens les plus absolus du parti, sont choqués de certaines assertions de l'Ecclésiaste, et qu'ils veulent le faire disparaître. Les attaques sont violentes et prolongées. Mais la masse du parti ne bronche pas. Ses éléments les plus modérés et les plus nombreux, groupés autour de l'école de Hillel, restent fidèles au livre. Or, si l'opposition des Chammaïtes s'explique très aisément par le contenu de l'Ecclésiaste, si l'on peut dire qu'elle était toute naturelle et en quelque sorte nécessaire, l'attitude de la majorité des docteurs pharisiens ne s'explique elle-même que si le livre était soutenu par une longue tradition et par la foi jusque-là indiscutée à son caractère de sainteté. Il n'est pas surprenant que l'Ecclésiaste ait soulevé des difficultés au premier siècle; il l'est vraiment qu'il en ait triomphé. Seule une croyance bien établie à son inspiration a pu le sauver : s'il n'avait pas été de longue date dans le Canon, ce n'est pas à cette heure qu'il y serait entré (2). Ainsi l'insuccès des attaques dirigées contre l'Ec-

(1) Ces considérations gardent leur valeur, même si l'on tient compte, comme on doit le faire, des correctifs insérés dans le livre. Il ne servirait à rien de dire que les Pharisiens étaient habiles à interpréter les textes en faveur de leurs doctrines et à leur faire exprimer au besoin le contraire de ce qu'ils contenaient. Leurs procédés d'exégèse leur rendaient en effet faciles ces tours de force. Mais précisément ils ne les employaient que si l'autorité d'un livre ne pouvait pas être rejetée, et quand sa canonicité était devenue un dogme.

(2) Cf. A. LOISY, *Histoire du Canon de l'A. T.*, Paris, 1892, p. 52.

clésiaste au Ier siècle est une preuve certaine de la considération déjà ancienne qu'on avait pour lui.

Qu'on n'objecte pas que l'hostilité des Chammaïtes pour ce livre serait incompatible avec la croyance à son inspiration, et que le respect de la tradition aurait suffi dans ce cas à étouffer toutes les protestations. La sentence rendue à Iamnia a-t-elle donc suffi à vaincre toutes les résistances? Est-ce que, trente ou quarante ans plus tard, certains docteurs ne nieront pas encore que l'Ecclésiaste souille les mains? A plus forte raison pouvait-on se donner carrière en un temps où aucune décision formelle n'était intervenue. N'allait-on pas d'ailleurs jusqu'à contester la canonicité d'Ézéchiel qui cependant était assez ancienne (B. S. XLIX, 8)? Ne voulait-on pas le cacher sous prétexte qu'il contredisait la Thora? Les doutes qui le concernent n'ont pas eu, il est vrai, l'importance, ni pris l'extension, des attaques dirigées contre l'Ecclésiaste. Ils montrent bien pourtant qu'il serait aisé d'exagérer le respect de certains Pharisiens pour la véritable tradition. Ce respect paraît sans bornes. Les Pharisiens écrivent dans la Michna (1) : « Celui qui interprète l'Écriture en contradiction avec la tradition n'aura point de part au monde futur. » Mais cette parole est inquiétante. Un si grand zèle pour la tradition paraît quelque peu suspect : on semble prêt à faire bon marché même de l'Écriture pour la défendre. Qu'est-ce donc que cette tradition? Une autre sentence l'apprend peut-être : « On est plus coupable d'enseigner contrairement aux prescriptions des docteurs de la Loi que contrairement à la Loi elle-même (2). » La tradition ne serait-elle pas un grand mot dont certains Pharisiens se couvraient au besoin pour donner du crédit aux décisions de leurs casuistes, et ne voit-on pas que, soit l'Écriture (on l'avoue presque), soit la tradition réelle, seront au besoin sacrifiées aux « prescriptions des docteurs »? C'est d'ailleurs le reproche que l'Évangile fait aux Pharisiens, de réduire à néant et la Loi et l'autorité de Moïse, sous prétexte de traditions prétendues (Math. XV, 3, 6; Marc, VII, 8-13). On conçoit peut-être maintenant que la considération ancienne qu'on avait pour l'Ecclésiaste n'ait pas pesé bien lourd dans l'esprit des Chammaïtes, si la doctrine du livre leur était suspecte.

Il paraît donc établi, par la confrontation des textes avec les circonstances historiques du premier siècle de notre ère, que l'Ecclésiaste faisait partie du recueil des livres inspirés, bien avant les premières contestations dont il fut l'objet. Si l'origine de ces contestations remonte à Chammaï lui-même, nous avons un motif pressant de reporter la canonicité de notre livre au Ier siècle avant Jésus-Christ. Il est vrai que la Michna ne nomme aucun docteur d'une époque aussi reculée parmi les adversaires ou les

(1) *Aboth*, III, 11.
(2) *Sanhédrin*, XI, 3.

défenseurs de l'Ecclésiaste, alors que le Talmud de Babylone croit savoir que la solution des difficultés relatives à Ézéchiel est le fait d'un contemporain de Hillel, R. Ḥanania ben Ḥizqia (1) ; et il est possible que l'opposition des Chammaïtes envers l'Ecclésiaste soit née seulement après l'an 70 (ap. J.-C.), au temps où les Pharisiens commencent à dominer sans conteste, et à s'absorber dans l'étude minutieuse des livres saints et des traditions du parti. Il reste néanmoins probable que l'Ecclésiaste était compté parmi les écrits sacrés avant le commencement de l'ère chrétienne. Les docteurs qui, au commencement du IIe siècle, attaquent ou défendent ce livre n'ont aucun souvenir de la date de son introduction dans le Canon. L'historien Josèphe croit même que le recueil inspiré n'a pas reçu d'addition depuis le temps d'Artaxercès I. Or, Josèphe avait quitté la Palestine en l'an 70 et il reproduit les idées du parti pharisien, auquel il appartenait, telles qu'elles existaient à cette date. De pareilles conceptions supposent un état de choses assez ancien. D'ailleurs, plus on retarde l'admission de l'Ecclésiaste au rang des Écritures, plus le progrès des doctrines la rend difficile à expliquer. L'Ecclésiaste devait donc se trouver dans la collection des livres saints déjà au cours du Ier siècle avant Jésus-Christ, et il n'est pas prouvé qu'il n'y fût pas auparavant (2). Ce n'était là, on l'a dit, qu'une situation de fait, mais l'histoire des siècles suivants allait montrer qu'elle était inébranlable.

2. *En ce qui concerne le canon chrétien.* — La croyance générale à l'inspiration de l'Ecclésiaste dans l'Église vers la fin du IIe siècle ne fait aucun doute, puisque, dans tout le cours du siècle suivant, on l'explique, on le commente, on le compte parmi les livres saints. Même, les citations de Clément d'Alexandrie et le catalogue de Méliton permettent de faire remonter jusque vers l'an 150 la présence de l'Ecclésiaste dans le canon chrétien. Enfin, si l'on considère la situation de fait que l'Ecclésiaste occupait, dès le Ier siècle, soit dans la Bible hébraïque (IVe livre d'Esdras), soit dans la Bible grecque (Josèphe), et si l'on se souvient que l'Église, en ce qui concerne les protocanoniques, a simplement accepté la Bible juive, on devra reconnaître, surtout en l'absence de toute divergence ultérieure, qu'elle n'a jamais hésité sur la canonicité de l'Ecclésiaste et que ce livre a toujours été reçu chez elle avec les autres écrits de l'Ancien Testament.

(1) *Chabbath*, 13 *b*; *Ḥagiga*, 13 *a*; *Menaḥoth*, 45 *a*. Cette tradition repose sur une baraïtha.

(2) Si les vues proposées plus loin sur l'origine de l'Ecclésiaste sont justes, le livre aura été, peu après son apparition, rangé parmi « les paroles des sages » (Eccl. XII, 9 ss.) et considéré à l'égal de Job et des Proverbes. Il n'est pas du tout nécessaire que la croyance à l'origine salomonienne de l'Ecclésiaste ait précédé sa réception dans le recueil des livres inspirés. L'attribution à un personnage illustre pouvait sans doute aider à la canonisation définitive d'un écrit déjà reçu. Elle ne suffisait pas à elle seule à le faire accepter. L'histoire des apocryphes est là pour le prouver.

CHAPITRE II

NOTES SUR L'HISTOIRE DE L'INTERPRÉTATION.

§ 1. Chez les Juifs.

Les textes de la Michna et du Talmud cités à propos de la question de canonicité montrent qu'aux premiers siècles de notre ère, les Juifs attribuaient sans conteste l'Ecclésiaste à Salomon. Ils nous apprennent aussi que sa doctrine relativement à la vie et à la rétribution futures ne laissait pas d'inquiéter quelques esprits (1), et que sa morale même paraissait à plusieurs peu conforme à la Loi (2). On se rendait compte que sur certains points, les propositions qu'il contenait exprimaient les pensées très originales de l'auteur plus que l'enseignement considéré alors comme traditionnel (3). On le trouvait obscur (4), voire peu conséquent avec lui-même et incohérent (5). A l'époque où se firent jour les inquiétudes dont ces textes nous apportent les échos, le sens littéral de l'Ecclésiaste était encore maintenu, sauf à être parfois mal compris et infléchi dans une direction hétérodoxe.

Saint Jérôme, dans son commentaire (6), nous a conservé un spécimen de l'interprétation en usage de son temps chez les rabbins. Ils expliquaient Eccl. III, 2-8 des conduites différentes de la Providence à l'égard d'Israël au cours de son histoire : « Il y eut un temps d'engendrer et de planter Israël, un temps de mourir et de le conduire en captivité ; un temps de les tuer en Égypte, et un temps de les délivrer d'Égypte ; un temps de détruire le temple sous Nabuchodonosor, et un temps de le rebâtir sous Darius ; un temps de pleurer la destruction de la ville, et un temps de rire et de danser sous Zorobabel, Esdras et Néhémie ; un temps de disperser Israël, et un temps de le réunir ; un temps pour Dieu de

(1) *Chabbath*, 30 *a*.
(2) *Vayiqra rabba*, 28.
(3) Tosephta *Iadaïm*, II ; *Megilla*, 7 *a*.
(4) *Aboth derabbi Nathan*, I.
(5) *Chabbath*, 30 *a b*.
(6) *P. L.* XXIII, 1034 s.

s'entourer du peuple des Juifs comme d'une ceinture et d'un baudrier, et un temps de les conduire en captivité en Babylonie et de les laisser pourrir au delà de l'Euphrate : lis la ceinture de Jérémie; un temps de les chercher et de les garder, et un temps de les perdre, et un temps de les rejeter; un temps de déchirer Israël, et un temps de le recoudre; un temps pour les prophètes de se taire, maintenant pendant la captivité romaine, et un temps pour eux de parler, autrefois, quand même dans la terre étrangère la consolation et la parole de Dieu ne leur manquaient pas; un temps d'amour, parce qu'il les a aimés jadis du temps des pères, et un temps de haine, parce qu'ils ont porté la main sur le Christ; un temps de combat, parce qu'ils ne font pas pénitence maintenant, et un temps de paix dans l'avenir, quand, la plénitude des nations étant entrée, tout Israël sera sauvé. » On discerne aisément les pensées chrétiennes que saint Jérôme a introduites dans le tableau.

Le midrach *Qohéleth*, le midrach *Jalquṭ Chimoni* et le Targum sont des témoins plus récents de l'exégèse juive (1). Tous attribuent l'Ecclésiaste à Salomon, mais non sans broder quelques légendes sur ce thème traditionnel. Qohéleth-Salomon dit (Eccl. I, 12) : « J'ai été roi sur Israël. » On en conclut qu'au moment où il parle il ne l'est plus. Et le midrach *Jalquṭ* raconte qu'en effet Salomon, à cause de ses péchés, a été détrôné par Asmodée, le roi des démons, et chassé de Jérusalem. C'est alors qu'errant dans la terre d'Israël il disait : « Je suis Qohéleth, dont le nom était autrefois Salomon, et qui ai été roi jadis sur Israël à Jérusalem; mais à cause de mes péchés j'ai été chassé de mon trône. » Ayant ainsi reconnu ses péchés, et la folie qu'il y a à chercher le bonheur dans les plaisirs terrestres, il fut rétabli dans sa dignité et mourut enfin en paix avec Dieu et avec les hommes (2). Le Targum raconte plus sobrement la même histoire : « Comme le roi Salomon était assis sur le trône de sa royauté, son cœur s'enorgueillit de ses richesses, et il transgressa la parole de Dieu, et il rassembla des chevaux, des chars et des cavaliers nombreux. Il accumula aussi beaucoup d'or et d'argent et

(1) Le Midrach *Qohéleth* ou *Qohéleth rabba* remonte au moins au IXe siècle. Le midrach *Jalquṭ Chimoni* est une collection midrachique sur toute la Bible, analogue aux chaînes patristiques du moyen âge, qui a été formée au commencement du XIIIe siècle, mais contient naturellement des textes plus anciens. Le Targum de l'Ecclésiaste n'a pas dû être rédigé avant le IXe siècle, mais il s'appuie sur une tradition antérieure; il paraphrase ordinairement le texte et souvent tourne à l'explication midrachique. Le mode d'interprétation employé par ces divers écrits avait déjà été appliqué à l'Ecclésiaste dans le Talmud. Au sujet d'Eccl. I, 3 : « Quel gain y a-t-il pour l'homme sous le soleil? » le traité *Chabbath*, 30 *b*, écrit : « Sous le soleil l'homme n'en a aucun, mais il en a un avant le soleil », c'est-à-dire si l'homme s'occupe de l'étude de la Loi qui existait déjà avant la création du soleil (cf. L. GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud übersetzt*, Berlin, 1896 et suiv., I, 385, note).

(2) GINSBURG, p. 33 ss.

s'allia par des mariages à des peuples étrangers. Aussitôt la colère de Dieu s'éleva contre lui et le chassa du trône de sa royauté. Alors Salomon dit : « Moi, Qohéleth, autrefois appelé Salomon, j'ai été roi sur Israël à Jérusalem... » La légende est ancienne puisqu'on la trouve déjà, avec des variantes, dans le Talmud de Babylone (1) et dans celui de Jérusalem (2).

Cette légende a son point de départ dans une interprétation de הייתי (I, 12) qui subsiste encore. Plusieurs critiques s'appuient sur ce que Salomon n'a jamais pu dire de son vivant « J'ai été roi », n'ayant à aucun moment cessé de l'être, pour prouver qu'il n'est pas l'auteur du livre, mais que l'introduction de son personnage est due à une fiction (3). Il est à noter aussi qu'un autre argument de la critique moderne contre l'origine salomonienne du livre, celui qu'on tire de l'état politique et social décrit dans l'Ecclésiaste (4), a été également pressenti par le Targum. Les rabbins se sont fort bien rendu compte que le triste état de choses dépeint par Qohéleth ne retrace aucunement le tableau de l'époque glorieuse et prospère de Salomon. Mais ils en ont seulement conclu que le grand roi, doué de l'esprit prophétique, avait décrit par avance les calamités qui devaient fondre sur Israël après lui et dans toute la suite des temps : « Paroles de la prophétie qui fut annoncée par Qohéleth (c'est Salomon), fils de David, roi, qui fut dans Jérusalem. Comme Salomon, roi d'Israël, voyait par l'esprit prophétique que le royaume de son fils Roboam allait être partagé avec Jéroboam, fils de Nabaṭ, que Jérusalem et le temple allaient être détruits, et le peuple des fils d'Israël exilé, il dit sa parole : « Vanité des vanités, ce monde-ci ! Vanité des vanités tout ce « que j'ai fait, moi et David mon père, tout est vanité ! »

Quant à la pensée générale qui, dans l'exégèse rabbinique, se dégage du livre et le résume, elle n'est autre que celle-ci : « Les jouissances de ce monde sont vaines, et le vrai bonheur pour l'homme est d'observer la loi de Dieu. » Qu'on en juge par les interprétations suivantes du Targum : « Je n'ai pas privé mon cœur de la joie de l'étude de la Loi » (II, 10). « Il n'y a rien de bon pour l'homme, si ce n'est de manger, de boire, et de faire voir à son âme le bien devant les fils des hommes, pour garder les commandements, pour marcher dans les voies qui sont droites devant lui » (II, 24). « Il n'y a rien de bon pour les fils de l'homme, si ce n'est de se réjouir dans la jouissance de l'étude de la Loi » (III, 12). Le v. 19 de ce même chapitre assimile au sort de l'animal impur le sort du pécheur seulement, et non pas celui de l'homme en général. « Voici

(1) *Giṭṭin*, 68 *b*, où Salomon détrôné par le démon Asmodée fait reconnaître son identité par le Sanhédrin.

(2) *Sanhédrin*, II, 6.

(3) Voir le com. de I, 12.

(4) Voir ci-dessous, p. 115 s.

ce que j'ai considéré qu'il est bon pour les fils des hommes et beau de faire en ce monde : c'est de manger et de boire dans leur travail, pour ne pas étendre la main à la violence et à la rapine, mais pour garder les paroles de la Loi et avoir pitié des pauvres » (v, 17). « Et j'ai vu par l'Esprit-Saint que le mal qui arrive aux justes en ce monde n'arrive pas à cause de leur culpabilité, mais pour les libérer d'une faute légère, afin que leur récompense soit parfaite dans le monde futur. Et le bien qui arrive aux pécheurs en ce monde n'arrive pas à cause de leur mérite, mais pour leur rendre la récompense du léger mérite qu'ils ont acquis, pour qu'ils jouissent de leur récompense en ce monde, afin d'anéantir leur part au monde futur » (viii, 14). « Et quel est l'homme qui adhère à toutes les paroles de la Loi? Il y a pour lui espoir d'acquérir la vie du monde futur... Car les justes savent que s'ils pèchent, ils seront tenus pour morts dans le monde futur. C'est pourquoi ils gardent leurs voies et ne pèchent pas. Que s'ils ont péché, ils viennent à repentance. Mais les pécheurs ne connaissent rien de bien, parce qu'ils n'ont pas rendu bonnes leurs œuvres dans leur vie, et ils ne connaissent rien de bien pour le monde futur, et il n'y a pas pour eux de bonne récompense après la mort » (ix, 4-5). Le v. 6 du même chapitre est appliqué à l'impie qui n'aura aucune part au monde futur. « Tout ce que ta main peut faire de bien et d'aumônes au pauvre, fais-le de toutes tes forces ; car après la mort il n'y a pour l'homme ni œuvre, ni pensée, ni science, ni sagesse dans le tombeau où tu vas, et seules tes bonnes œuvres et ta justice t'aideront » (ix, 10). « Et marche en humilité en ce qui concerne les voies de ton cœur, et sois attentif aux regards de tes yeux pour ne pas contempler le mal » (xi, 9). Le sens littéral est donc abandonné aux endroits difficultueux et remplacé par une exégèse allégorique et spirituelle, qui permet d'introduire à volonté dans le livre des pensées morales et édifiantes, et aussi les idées que le progrès de la révélation avait apportées à Israël postérieurement à la composition de l'Ecclésiaste. Les textes sont transposés et appliqués à des objets plus élevés : l'étude de la Loi remplace les jouissances sensibles, et la foi au « monde futur » pénètre l'interprétation tout entière.

Au xe siècle le Gaon Saadia (891-941) a recours, pour interpréter ix, 4-6, à un procédé que les chrétiens employaient depuis longtemps. Il prétend que le sage, dans ces versets, n'exprime point sa propre pensée, mais rapporte les paroles des insensés (1).

Du xie siècle jusqu'au milieu du xviiie, les commentateurs juifs continuent à donner de l'Ecclésiaste une interprétation orthodoxe, généralement basée sur l'exégèse allégorique, et qui trop souvent accepte les

(1) M. Wolf, *Zur Charakteristik der Bibelexegese Saadia Alfajjumis*, dans *ZATW*, 1885, p. 21.

anciennes légendes. En outre, le procédé dont Saadia s'était accidentellement servi fut trouvé commode et devint d'un usage de plus en plus fréquent. Déjà le *Sépher ha-Zohar* (XIIIe siècle) explique III, 19 en disant que Salomon n'y parle point de lui-même, mais cite les paroles des sots (1). Ce fut, par la suite, une règle d'interprétation reçue, que de supposer que les propositions contenues dans le livre ne sont pas toutes l'expression de la pensée personnelle de l'auteur, mais que souvent il discute, demande, répond, expose le pour et le contre, en un mot procède par mode de recherche. Ce qui ne semble point conforme à la vérité contient donc les objections ou les doutes qui sont proposés, et Salomon lui-même n'est point en cause (2). Un commentateur du XVIe siècle, Baruch Ibn Baruch, exprimait une idée toute voisine lorsqu'il reconnaissait dans l'Ecclésiaste un dialogue entre l'imagination qui doute et la raison divine qui conduit à la foi (3). Il n'est que juste cependant de signaler les services rendus par l'école d'exégèse grammaticale qui fleurit aux XIe-XIIe siècles et de noter sa prédilection pour le sens littéral. Ses docteurs ont parfois des vues singulièrement pénétrantes (4).

La fin du XVIIIe siècle et le XIXe marquent un retour à l'exégèse rationnelle avec Mendelssohn (5), avec D. Friedländer (6) et surtout avec L. Herzfeld (7). Herzfeld, le premier parmi ses coreligionnaires, s'écarte des opinions traditionnelles. Il abandonne d'abord l'origine salomonienne du livre. Néanmoins ce n'est pas dans son Commentaire, c'est seulement plus tard dans son Histoire du peuple d'Israël (8) qu'il se déclare, avouant que s'il a gardé dans le premier ouvrage un silence prudent, c'est que « dix-sept ans plus tôt, un théologien juif ne pouvait traiter de critique biblique sans un sérieux danger ». Au sujet de la vie future, le Commentaire (p. 187) enseigne que l'Ecclésiaste, après avoir douté de l'immortalité, semble enfin, dans XII, 7, faire profession d'y croire; mais il ne conçoit pas cette immortalité comme un état de bonheur. Sur ce

(1) GINSBURG, p. 59.

(2) MENDELSSOHN, Vorrede.

(3). Cf. D. LEIMDOERFER, *Die Lösung des Koheleträtsels durch den Philosophen Baruch Ibn Baruch*, Berlin, 1900, p. 11.

(4) Voir ci-dessous, p. 30; p. 151, note 2.

(5) Le commentaire hébreu de Mendelssohn a été traduit en allemand par Rabe sous le titre : *Der Prediger aus dem Hebräischen, vom Verfasser des Phädon*, Anspach, 1771. Mendelssohn voit dans III, 16-17 une démonstration de l'immortalité de l'âme. Salomon y énoncerait la preuve morale de l'immortalité, celle qui s'appuie sur la justice de Dieu pour affirmer l'existence d'une sanction et par conséquent d'une vie future. Dans III, 18-22, il infirmerait la valeur de la preuve psychologique, celle qu'on tire de la nature et des facultés de l'âme : à son sens on pourrait toujours assez facilement nier la supériorité de l'homme sur l'animal.

(6) *Der Prediger aus dem Hebräischen*, Berlin, 1788.

(7) *Qoheleth übersetzt und erläutert*, Braunschweig, 1838.

(8) *Geschichte des Volkes Israel*, Nordhausen, 1857, II, p. 66-67.

point encore l'Histoire d'Israël (p. 29) est plus nette : « Cette croyance (à la vie future et à la rétribution), qui alors était encore nouvelle, avait à lutter dans l'esprit de l'auteur avec de si grands doutes qu'elle était toujours vaincue. » S. D. Luzzato et H. Grätz sont allés beaucoup plus loin. Le premier (1) pense que l'Ecclésiaste a été écrit par un auteur nommé Qohéleth, lequel vivait après la captivité et, pour donner du crédit à son œuvre, la fit passer sous le nom de Salomon. Le livre nie absolument l'immortalité de l'âme, et recommande la jouissance des plaisirs charnels comme le seul bien qui soit accordé à l'homme. Grätz (p. 13 ss.) place la composition de l'Ecclésiaste sous Hérode le Grand (37-4 avant J.-C.), et en fait un pamphlet politique dirigé contre le gouvernement de ce roi. Quant au livre lui-même, il est immoral en raison de ses exhortations à la jouissance, et irréligieux par son scepticisme relativement à la question de l'immortalité de l'âme (p. 1-2 et 5). L'interprétation imposée par Grätz aux deux derniers chapitres est plus singulière encore, et ne tend à rien moins qu'à transformer l'Ecclésiaste en « professeur de libertinage » (2). Dans la suite, l'exégèse des commentateurs d'origine juive n'a plus rien qui la spécifie. Son œuvre se perd dans le grand courant de la critique.

§ 2. Chez les chrétiens.

La première interprétation chrétienne de l'Ecclésiaste qui nous soit parvenue est la *Métaphrase* de saint Grégoire le Thaumaturge, dont il a déjà été question (3). C'est une explication toute morale. Salomon y reçoit le titre de prophète, et on nous apprend qu'il s'est proposé dans ce livre de nous convaincre de la vanité des choses créées, et d'élever notre âme à la contemplation des choses célestes. Les textes qui cadrent mal avec ce dessein reçoivent un correctif : on les présente soit comme exprimant une manière de voir ancienne que l'auteur a abandonnée par la suite, soit encore comme reproduisant les opinions des insensés. Le lecteur en jugera par quelques exemples : « J'ai estimé en un temps que le souverain bien consistait dans le boire et le manger, et que celui-là était très aimé de Dieu qui dans tout le cours de sa vie jouissait le plus possible de ces choses; et j'ai considéré cette joie comme l'unique consolation de la vie, et ainsi je n'ai eu d'autre souci que de ne me priver ni jour ni nuit d'aucun des plaisirs inventés par les mortels. Et j'ai reconnu que quiconque se vautre dans ces choses ne pourra jamais, même avec beaucoup d'efforts, trouver le vrai

(1) Dans la revue *Ozar Nechmad, Briefe und Abhandlungen jüdische Literatur betreffend*, publiée par Ignaz Blumenfeld, Wien, 1864, IV.

(2) Le mot est de Renan (p. 72).

(3) Voir ci-dessus, p. 15.

bien » (VIII, 15-17). « Car alors je pensais que tous les hommes recevaient le même traitement, et si un sage s'exerce à la justice et fuit l'injustice et évite habilement d'être en inimitié avec qui que ce soit (ce qui est agréable à Dieu), celui-là me paraissait avoir perdu sa peine. Il me semblait que le juste et l'impie, le bon et le méchant, le pur et l'impur celui qui prie Dieu et celui qui ne le prie pas, avaient la même fin. Car comme l'injuste et l'homme bon, le parjure et celui qui évite de jurer, semblaient se hâter vers le même terme, la mauvaise pensée s'insinuait que tous auront la même fin. Mais maintenant je reconnais que ce sont là les pensées, les mensonges et les impostures des sots. Et ils disent beaucoup que celui qui meurt périt tout entier, etc. » (IX, 1-4). Saint Grégoire continue ainsi, plaçant IX, 4-10 dans la bouche des sots, et il ajoute après avoir cité leur discours : « C'est là ce que disent les insensés. »

Du commentaire de saint Denys d'Alexandrie, les fragments qui restent suffisent à faire connaître le caractère allégorique et spirituel : « Parce qu'il n'est pas question ici (dans II, 24) de mets sensibles, il (l'Ecclésiaste) dira : « Mieux vaut aller à la maison du deuil qu'à la mai- « son du festin », et dès maintenant il ajoute : « et il (l'homme) montrera « le bien à son âme dans son travail ». Or, la nourriture et la boisson sensibles ne sont point bonnes pour l'âme, car la chair trop alimentée fait la guerre à l'âme et se révolte contre l'esprit; et comment aussi l'abus de la nourriture et l'ivresse seraient-ils de Dieu? Donc il parle des choses mystiques, car personne ne participera au festin spirituel s'il n'est appelé par lui et n'obéit à la sagesse qui dit : Viens et mange (1). » Il est naturel que saint Grégoire de Nysse, dans ses homélies sur l'Ecclésiaste, ne suive pas une autre méthode. Lui aussi reconnaît au livre un but tout spirituel, et attribue les paroles malsonnantes à des adversaires dont l'auteur formule les objections pour y répondre : « L'enseignement de ce livre a pour unique objet de régler la conduite des membres de l'Église, en indiquant comment on instituera sa vie selon la vertu. Le but de ce qui y est dit est d'élever l'esprit au-dessus des sens, de l'apaiser en le détachant de tout ce qui paraît grand et éclatant en ce monde, d'atteindre ce qui est inaccessible à la perception sensible, et de concevoir le désir des choses que les sens ne saisissent pas (2). » Et sur II, 24-25 : « Il (l'Ecclésiaste) touche une autre objection. L'objection est celle-ci : Si, ô maître, tu ranges parmi les choses vaines ce qui est en dehors de nous, ce que nous recevons en nous ne sera pas jugé à bon droit chose vaine. Or, la nourriture et la boisson sont en nous-mêmes.

(1) Ch. Lett Feltoe, *The Letters and other Remains of Dionysios of Alexandria*, Cambridge, 1904, p. 223 s.
(2) *P. G.* XLIV, 620.

Elles ne doivent donc pas être méprisées, mais on les définira un bienfait de Dieu. Tel est le sens de l'objection. Les termes sont ceux-ci : Il n'y a de bon,dit-il, dans l'homme, que de manger, de boire, et de montrer le bien à son âme dans son travail. Et j'ai vu aussi que ceci vient de la main de Dieu, car qui boira sans lui ? L'avocat de la gloutonnerie objecte ceci au maître (1). »

Le commentaire de saint Jérôme sur l'Ecclésiaste n'est pas un des meilleurs qu'il ait composés. C'est une de ses premières œuvres exégétiques (écrite vers 386), et l'interprétation allégorique et morale y tient plus de place que l'explication du sens littéral. Néanmoins on doit observer que saint Jérôme expose toujours ce sens en premier lieu et avec assez de soin. Ensuite seulement il développe un ou plusieurs sens spirituels, mais en les qualifiant de tels et en avertissant son lecteur. Dès la première page, au sujet du titre dont il vient de chercher la signification, il écrit : *Haec interim juxta litteram. Caeterum juxta intelligentiam spiritualem.* De même, à propos de II, 24, après avoir exposé, sans le dénaturer aucunement, le sens littéral, il ajoute : *Haec interim secundum litteram, ne videamur penitus simplicem praeterire sensum, et dum spirituales delicias sequimur, historiae contemnere paupertatem.* Et alors seulement il applique le verset à la nourriture eucharistique (2). Il est vrai qu'il met IX, 7-8 dans la bouche d'un philosophe épicurien ou disciple de l'école de Cyrène, en supposant que l'auteur use d'une prosopopée. C'est du reste le seul cas où il ait recours à cet expédient.

Saint Grégoire le Grand, dans ses dialogues, écrits en 593-594 (3), a généralisé et systématisé le procédé d'interprétation employé avant lui par les plus anciens interprètes. Sans prétendre aucunement, comme on le lui fait dire trop souvent, que le livre soit composé sous forme de dialogue, il suppose que l'Ecclésiaste, par mode de recherche, exprime successivement les états d'âme et particulièrement les tentations de

(1) *P. G.* XLIV, 693.

(2) Certains auteurs, Ginsburg (p. 101 s.) et Barton (p. 20) par exemple, qui se montrent sévères pour saint Jérôme, auraient dû faire cette distinction. On n'a pas le droit de le représenter simplement comme un partisan de la méthode allégorique, quels que soient les excès qu'il ait pu commettre dans ce genre d'interprétation. Il n'est pas non plus exact de dire qu' « il a écrit son commentaire pour amener Blesilla à embrasser la vie monastique ». Quand il le rédigea, Blesilla n'était plus : elle mourut au moment où il était prêt à se mettre à l'œuvre, *in procinctu nostri operis*. Il est vraï seulement que cinq années avant la publication de son livre, saint Jérôme avait lu l'Ecclésiaste avec Blesilla « pour l'amener au mépris de ce siècle », qu'elle lui avait alors demandé des explications écrites, *in morem commentarioli*, sur les passages obscurs, et qu'il composa le commentaire en mémoire d'elle, mais non pas même immédiatement après sa mort (*Praefatio in Com.; P. L.* XXIII, 1009 s.).

(3) *Dial.* l. IV, c. IV (*P. L.* XXVII, 321-325).

divers personnages, lui-même parlant tour à tour au nom de chacun d'eux : *Hic igitur liber idcirco concionator dicitur quia Salomon in eo quasi tumultuantis turbae suscepit sensum, ut ea per inquisitionem dicat quae fortasse per tentationem imperita mens sentiat. Nam quot sententias quasi per inquisitionem movet, quasi tot in se personas diversorum suscipit.* Mais après avoir exposé les sentiments de l'âme tentée et encore attachée au monde, il fait entendre les pensées raisonnables qui doivent l'en détacher : *Sed concionator verax velut extensa manu omnium tumultus sedat eosque ad unam sententiam revocat cum in ejusdem libri termino ait : Finem loquendi pariter omnes audiamus : Deum time et mandata ejus observa; hoc est enim omnis homo. Unde alia sunt quae in libro eodem per inquisitionem moventur, atque alia quae per rationem satisfaciunt; alia quae ex tentati profert animo atque hujus mundi delectationibus dediti, alia vero in quibus ea quae rationis sunt disserit, ut animam a delectatione compescat.* Il est bien clair que saint Grégoire adopte cette théorie en raison des contradictions et des erreurs qu'il croit découvrir dans le livre : il en fait l'application en particulier à III, 21 ; V, 17 ; XI, 9.

Olympiodore estime aussi que « Salomon parle tantôt en son propre nom, tantôt au nom d'une autre personne qui s'étonne de ce qui arrive en ce monde » (1). Il laisse d'ailleurs au choix du lecteur d'entendre III, 20 ss. soit d'une objection faite par le voluptueux, soit d'un enseignement du sage ; mais dans ce dernier cas il recourt à l'interprétation allégorique (2).

Des commentaires du moyen âge il suffit de dire qu'en général ils se complaisent de façon excessive dans l'interprétation allégorique. Néanmoins le franciscain normand Nicolas de Lyre (1270-1340), très versé dans la connaissance du grec et de l'hébreu, inaugure une ère nouvelle en préconisant le retour au sens littéral (3). Son exégèse est d'abord historique et grammaticale, ensuite seulement allégorique. Il avait d'ailleurs beaucoup étudié saint Jérôme. Il maintient que le but de Salomon dans l'Ecclésiaste est de montrer que le bonheur ne consiste pas dans les richesses, les plaisirs, les honneurs, la science, mais dans la crainte de Dieu.

Luther exprime sa pensée sur le même point en disant : *Est status et consilium hujus libelli erudire nos ut cum gratiarum actione utamur rebus praesentibus et creaturis Dei, quae nobis Dei benedictione largiter dantur et donatae sunt, sine sollicitudine futurorum, tantum ut tranquillum et quietum cor habeamus et animum gaudii plenum, con-*

(1) *P. G.* XCIII, 480.

(2) *Ibid.*, 521-524.

(3) *Postillae perpetuae, sive praevia commentaria in universa Biblia*, Romae, 1471-1472.

tenti scilicet verbo et opere Dei (1). Dans ce commentaire, Luther reste fidèle à l'opinion traditionnelle de l'origine salomonienne du livre. Il l'aurait niée dans ses *Propos de table :* « Salomon n'a pas écrit lui-même le livre de l'Ecclésiaste, mais il a été composé au temps des Machabées par Sirach. Ainsi il est comme un Talmud compilé d'après beaucoup de livres, peut-être de la bibliothèque du roi Ptolémée Evergète en Égypte » (2). Il est à craindre qu'il n'y ait ici quelque confusion entre l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique. Cependant, dans la préface à sa traduction allemande de l'Ecclésiaste, Luther embrasse une opinion moyenne, sorte d'intermédiaire entre les deux précédentes : le livre n'a pas été rédigé par Salomon lui-même, mais les sentences qu'il avait prononcées de vive voix ont été recueillies et publiées plus tard par les savants (3).

En réalité, Luther n'était pas le premier à contester l'origine salomonienne du livre. Aben-Ezra (1092-1167) nous apprend dans son commentaire (sur VII, 3) qu'en raison de contradictions apparentes, « un commentateur a expliqué « Qohéleth » par « assemblée », et affirmé que le livre fut composé par les disciples de Salomon et qu'il contient les opinions divergentes de chacun d'eux » (4). Néanmoins, la vérité péniblement entrevue ne devait pas encore triompher. Plus d'un siècle se passera avant que Grotius (Hugo de Groot), protestant hollandais, affirme nettement que l'Ecclésiaste n'est pas l'œuvre de Salomon et, ce qui vaut mieux, indique des motifs critiques de sa négation : *Ego tamen Salomonis esse non puto, sed scriptum serius sub illius regis tanquam paenitentia ducti nomine. Argumentum ejus rei habeo multa vocabula quae non alibi quam in Daniele, Esdra et Chaldaeis interpretibus reperias* (5). Mal accueillie par les contemporains, l'opinion de Grotius attendra plus d'un siècle encore d'être reprise par Eichhorn (1780). Mais à partir de ce moment les nombreux commentateurs qui vers la fin du XVIII[e] siècle et au cours du XIX[e] interpréteront l'Ecclésiaste, devront agiter la question de son origine salomonienne et même de son unité. On trouvera plus

(1) *Ecclesiastes Salomonis cum annotationibus*, Vitebergae, 1532.

(2) « So hat Salomo selbst das Buch, den Prediger, nicht geschrieben, sondern es ist zur Zeit der Maccabäer von Sirach gemacht... Dazu so ist's wie ein Talmud aus vielen Büchern zusammengezogen, vielleicht aus der Liberey des Königs Ptolemäus Euergetes in Aegypten » (*Tischreden*, p. 400-401 de l'édition FÖRSTEMANN-BINDSEIL, Leipzig, 1844-1848).

(3) « Es ist aber das Buch freilich nicht durch den König Salomo selbst mit eigener Hand geschrieben oder gestellet, sondern aus seinem Munde durch andere gehöret und von den Gelehrten also zusammengefasst, wie sie denn selbst am Ende bekennen da sie sagen : Diese Worte sind Spiesse und Nägel, gestellet durch die Meister der Gemeinde, und von einem Hirten dargegeben... » (*Vorrede zur deutschen Uebersetzung des Predigers Salomo*, 1524).

(4) Cité par GINSBURG, p. 56 s.

(5) *Annotationes ad Cohelet*, Paris, 1644, Praefatio; cf. ad VII, 26 et XII, 11.

loin l'exposé de leurs opinions sur la date et la composition du livre (1).

En ce qui concerne l'objet général du livre, Luther s'écarte aussi des théories généralement reçues avant lui. Les Pères et à leur suite les commentateurs avaient vu dans Qohéleth un homme tout pénétré de la vanité des biens du monde, et dans son enseignement une leçon de détachement total : l'auteur inspiré voulait nous convaincre de l'insuffisance des joies terrestres, et nous exhorter à conquérir celles de l'éternité par la pratique en cette vie du service de Dieu. Le but du livre était hautement moral. Avec Luther il devient tout pratique. Le premier texte de lui qu'on a cité le dit en propres termes : Qohéleth veut nous apprendre à jouir des biens présents avec paix, joie et reconnaissance envers Dieu. Il prêche donc une sorte d'eudémonisme tranquille, religieux d'ailleurs, et bien différent de ce qu'on est convenu d'appeler épicurisme. Ici encore Luther avait eu un précurseur dans la personne de Jean Brenz, dont on peut lire plus loin les paroles. Cette conception nouvelle de l'Ecclésiaste ne fut point d'abord accueillie par le grand nombre des interprètes. L'exégèse catholique en particulier maintint le point de vue antérieur. Ce fut notamment le cas des jésuites Lorin (2) et Pineda (3), tous deux, le second surtout, d'une prodigieuse érudition; celui encore de Cornelius a Lapide (4), doué pourtant d'un meilleur sens critique que ses deux confrères. Grotius lui-même (5) ne prêtait pas à l'Ecclésiaste un autre dessein, et il expliquait encore la présence dans le livre des paroles qui lui semblaient peu orthodoxes, en les représentant comme l'expression d'opinions étrangères à l'auteur : *Ut intelligamus redactas in eum (Ecclesiasten) varias hominum qui sapientes apud suos quisque habebantur opiniones,* περὶ τῆς εὐδαιμονίας... *Quare mirari non debemus si quaedam legimus hic non probanda; omnes enim sententias cum suis argumentis recitanti, ut Aristoteles facere solet priusquam quid definiat, necesse erat id accidere; sed cum et initium et finis satis monstrent quod sit scriptoris propositum, ob eas causas (ut aiunt Hebraei) merito in canonem receptus est.* Dom Calmet (6) écrit aussi : « Salomon veut prouver que tout ce qui est dans le monde n'est que vanité et qu'affliction d'esprit, qu'il n'y a qu'une seule chose de solide et sur laquelle l'homme puisse faire quelque fonds, c'est sur la crainte de Dieu, sur l'observation de ses loix, sur l'attente de ses jugemens. » Même au XIX[e] siècle, on retrouve cette conception chez quelques auteurs, parmi lesquels il

(1) Voir ci-dessous, p. 117 ss. 151 ss.

(2) *Joannis Lorini avenionensis, societatis Jesu, commentarii in Ecclesiasten*, Lugduni, 1606.

(3) *Commentarii in Ecclesiasten,* Hispali, 1619.

(4) *Commentaria in Ecclesiasten.* Antuerpiae, 1638.

(5) *Loc. cit.*

(6) *Commentaire littéral sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 3[e] éd., Paris, 1724-1726, V, p. 2. La première édition avait paru de 1707 à 1716.

suffira de citer Wangemann (1). Néanmoins, les vues de Luther, reprises en 1612 par Jean Fischer (2), avaient gagné des adeptes nombreux, soit parmi les exégètes protestants, soit parmi les catholiques. On peut signaler chez les premiers Kleuker (3), Pfannkuche (4) et Gaab (5). Parmi les seconds, le très original Père Hardouin S. J. formule ainsi le dessein du livre : « Que le meilleur, c'est-à-dire le plus tranquille, le plus innocent, le plus heureux en cette vie est de jouir soi-même avec sa famille dans ses repas du bien qu'un travail légitime peut avoir acquis, et de reconnaître que de le pouvoir faire c'est un don de Dieu dont il faut par conséquent user avec actions de grâces; qu'en cela enfin et en toutes autres choses il ne faut point oublier que nous serons tous cités au jugement de Dieu; c'est ce que l'Ecclésiaste inculque de temps en temps et à quoi tendent toutes ses maximes (6). » Pour Jahn (7) le but de l'Ecclésiaste est « d'apprendre aux hommes à modérer les efforts incessants auxquels ils se livrent pour accumuler les richesses, s'assurer les plaisirs, acquérir les honneurs, et en même temps leur apprendre à ne pas augmenter les peines de leur vie en se refusant la jouissance de plaisirs innocents quoique incertains et fugitifs ». Zirkel (8) pense que l'Ecclésiaste veut nous enseigner « l'art d'être heureux ».

En réalité, la formule de Luther et des commentateurs qui ont adopté les mêmes vues (9), ne correspondait qu'imparfaitement au contenu du livre. Le point de vue qu'elle indiquait s'y trouvait en effet; mais celui de l'ancienne tradition ne s'y rencontrait pas moins. Il est vrai que l'Ecclésiaste nous exhorte à mener une vie tranquille et joyeuse; mais il l'est aussi qu'il proclame sans cesse la vanité de toutes choses, et fait entendre de temps à autre le rappel du jugement et de la crainte de Dieu. Or, l'affirmation de l'universelle vanité occupe une trop grande place dans le livre pour n'être qu'un élément secondaire de la pensée de l'Ecclésiaste et ne jouer que le rôle d'accessoire dans son œuvre. Elle doit en constituer au moins partiellement le but. On pouvait tout concilier dans

(1) *Der Prediger Salomonis nach Inhalt und Zusammenhang praktisch ausgelegt*, Berlin, 1856, p. 20.

(2) Joannis Piscatoris *Commentariorum in omnes libros Veteris Testamenti tomus tertius*, Herborn, 1646, p. 403.

(3) *Salomonische Schriften*, erster Theil, Leipzig, 1777, p. 9 et 22.

(4) *Exercitationes in Ecclesiasten*, Gottingae, 1794, p. 7-8.

(5) *Beiträge zur Erklärung des sogenannten Hohenliedes, des Predigers und der Klagelieder*, Tübingen, 1795, p. 48.

(6) *Paraphrase de l'Ecclésiaste*, avec le latin de la Vulgate à la marge, avec l'explication des mots Urim et Thummim et avec des remarques, Paris, 1729, p. 12.

(7) *Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes*, Wien, 1793, II, § 214.

(8) P. 78-80 et 96-98.

(9) On ne veut pas dire qu'ils aient nécessairement emprunté à Luther. Elster (p. 23) admet que le P. Hardouin en particulier n'en dépend pas.

une autre formule : « Le véritable bonheur n'existe pas; cueillons donc les quelques joies qui nous sont accordées en ce monde, mais sans oublier ce que nous devons à Dieu. » Le livre se trouvait ainsi contenir un enseignement théorique et des conclusions pratiques. Cette solution avait été indiquée assez confusément par Brenz (1) : *Lex enim docet quod hominum quisque ad amplexandam colendamque justitiam prorsus est expers atque imbellis... Ad hanc rationem libellus iste accedit et docet omnium hominum vires, sapientiam, rationem atque consilia a genuino creaturarum usu foede aberrare ac retrocedere, nimirum ne quisque sit qui glorietur se posse vel tantillum sibi relictus coram Deo sive ad justitiam parandam, sive ad creaturas felici atque prospero exitu tractandas... Ad timorem et fiduciam in Deo recta nos erudit ac ducit, quibus, ceu indicibus quibusdam, ad pium creaturarum usum tandem pertingamus.* Drusius (2) a formulé avec netteté la même doctrine : *Agit hic liber de fine bonorum. Summa est : quidquid vanum est, id hominem beare non potest; quidquid sub lunae globo est, vanum est; ergo, etc. Suadet autem ut ab hac vanitate animum attollamus ad sublimia et interea rebus praesentibus tranquille utamur.* Geier, qui l'a suivi, ainsi que Mercier, qui l'avait précédé, se rapprochent de la conception ancienne par l'importance qu'ils donnent à la crainte et au service de Dieu : *Describit nobis in hoc libro Salomo summum bonum hominisve felicitatem partim privative, in quibus non sit, verbi gratia in sapientia nimia ac curiosa, in voluptatibus, divitiis, honoribus, etc., partim positive, in quo consistat, nimirum in jugi numinis supremi reverentia, rerumque terrenarum hilari ac tranquillo usu : hoc est ut juxta Christum prius solliciti simus de regno Dei, postea quereliquis terrenis bonis a Patre placato dein adjectis fruamur hilariter, de crastino non stulte soliciti, nimisque diffidentes* (3). *Scopus hujus libri et institutum est rerum humanarum, studiorum et affectuum vanitatem ostendere... deinde nos ab ea subvehere ad rerum sublimium considerationem, ad timorem et judicium Domini ac observationem ejus mandatorum... Interim etiam docet rebus praesentibus pacate et tranquille frui cum gratiarum actione sine anxietate et solicitudine, ut etiam Christus docuit* (4). J. D. Michaelis (5) et G. L. Spohn (6) au XVIIIe siècle, Rosenmül-

(1) *Ecclesiastes Salomonis cum commentariis juxta piis atque eruditis* Joannis BRENTII, Haganoae, 1528, p. 11*b*.

(2) *Annotationes in Coheleth*, Amstelaedami, 1635, p. 2.

(3) M. GEIER, *In Salomonis regis Israel Ecclesiasten Commentarius,* Lipsiae, 1647, p. 3.

(4) J. MERCERI *Commentarii in Jobum et Salomonis Proverbia, Ecclesiasten, Canticum Canticorum*, Lugduni Batavorum, 1573, p. 518.

(5) *Poetischer Entwurf der Gedanken des Prediger-Buchs Salomons*, Göttingen, 1751.

(6) *Der Prediger Salomo aus dem Hebräischen aufs neue übersetzt und mit kritischen Anmerkungen begleitet*, Leipzig, 1785, p. XXXVI.

ler (1), Knobel (p. 38 s.), Heiligstedt (2), Hävernick-Keil (3) et Vaihinger (p. 63) dans la première partie du XIX[e], ont adopté la manière de voir de Drusius. A partir de cette époque, on peut considérer comme reçue communément l'opinion d'après laquelle l'Ecclésiaste, après avoir constaté la vanité de la vie, conclut à la jouissance modérée, réglée d'ailleurs par la religion. Avec des nuances parfois considérables, dues surtout à l'influence plus ou moins grande qu'on accorde à la foi de l'Ecclésiaste sur sa conception de la vie et éventuellement sur ses espérances, cette idée du but et de la pensée essentielle du livre est celle qu'en ont donnée : Delitzsch (p. 191 ss.), Motais (p. 514 ss. 534 s.), Renan (p. 40), Wright (p. 187 ss.), Nowack (p. 199 s.), Bickell (p. 28 ss. 53 s.), Cornely (4), Gietmann (p. 6 ss.), Kuenen (p. 167), Wildeboer (p. 119), Mc Neile (p. 20), Driver (5), Barton (p. 49 s.).

Une interprétation historique du livre a été proposée par H. Ewald (6). L'Ecclésiaste, qui vivait un siècle environ avant Alexandre, aurait écrit dans le dessein de consoler ses frères accablés par le joug des Perses. Il leur recommande la patience et la circonspection, leur inculque la crainte de Dieu, mais aussi l'espoir du jugement futur qui redressera les injustices de cette vie ; enfin il les exhorte à jouir joyeusement des biens terrestres, et avec reconnaissance envers Dieu, avant que viennent la vieillesse et la mort. Ewald a été suivi dans cette voie par Hitzig (p. 124), Elster (p. 27 s.), Hengstenberg (p. 15-16) et Ginsburg (p. 15-27), mais avec des divergences sur l'époque de la composition du livre. Lui-même a par la suite atténué sa première opinion, et interprété comme la plupart des exégètes la pensée maîtresse de l'Ecclésiaste (7).

Les opinions des commentateurs sur les autres points de la doctrine de l'Ecclésiaste seront exposées plus loin, lors de l'étude qu'on fera de

(1) *Scholia in V. T.*, part. IX, vol. II, Lipsiae, 1829-1830, p. 9 ss.

(2) *Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum*, dans MAURERI *Commentarius in V. T.*, vol. II, sect. II, Lipsiae, 1848, p. XII s.

(3) H. A. Ch. HÄVERNICK's *Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das A. T.*, III Theil ausgearbeitet von C. F. KEIL, Erlangen, 1849, p. 446.

(4) *Introductio specialis*, Parisiis, 1887, II, p. 166. Le P. Cornely écrit : *Consilium ejus est docendi quomodo homo, ut ad eam beatitudinem quae hac in terra obtineri potest secure perveniat, vitam suam debeat ordinare. Quam ob causam ostendit omnia hujus terrae bona per se esse caduca et imperfecta nec eorum immoderato usu unquam hominem felicem reddi; nihilominus ad imperfectam illam hujus vitae beatitudinem earum usum sapientem et moderatum conferre, dummodo homo illud semper bene teneat animo semperque intueatur, de omnium illarum rerum usu Deo aliquando justissimo rationem esse reddendam ideoque virtutem pietatemque praeprimis esse sectandam.*

(5) *Introduction*, p. 471.

(6) *Das Hohelied Salomo's*, Göttingen, 1826, p. 152 ss.

(7) Dans *Die poetischen Bücher des Alten Bundes erklärt*, Göttingen, 1837, p. 178 ss. 183 ss.

cette doctrine elle-même. Il suffira, pour terminer, de rappeler les noms des auteurs qui, dans les derniers temps, ont présenté l'Ecclésiaste aux lecteurs français. Le dernier commentaire un peu important écrit en français par un catholique est celui de A. Motais (1). Cet écrivain a dépensé une certaine somme d'érudition et de travail à défendre les opinions qu'il considérait comme traditionnelles, en particulier l'origine salomonienne du livre et la foi de l'Ecclésiaste à l'immortalité de l'âme et à la rétribution future. Pour ce motif, il se conforme à la Massore dans l'interprétation de III, 21. Aucun exégète catholique français ne s'est élevé contre lui, du moins un peu longuement, avant le P. Condamin, de la Compagnie de Jésus. Les articles de celui-ci dans la *Revue biblique* (2) sont bien ce qui a été écrit de plus sensé sur le sujet en notre langue et par une plume catholique. D'après le P. Condamin, l'Ecclésiaste aurait été composé vers l'an 200 et n'enseignerait pas les rétributions futures.

Chez les protestants, Édouard Reuss (3) adopte d'une manière générale les conclusions critiques. L'explication du texte est d'ailleurs assez brève, de même que l'introduction.

Renan, dans son étude sur l'Ecclésiaste (4), est loin d'avoir fait une œuvre de premier ordre. Son information est courte; il se réfère surtout à Grätz (1871), et ignore totalement Delitzsch (1875), dont le commentaire pourtant fait époque et dès 1877 était édité en anglais. Sa traduction n'est pas toujours fidèle; devant certains passages obscurs ou difficiles, il ne résiste pas à la tentation d'inventer (5). Dans le portrait qu'il a tracé de Qohéleth, plusieurs traits de l'original sont exactement saisis. Mais d'autres sont de pure fantaisie et ce n'est point dans l'Ecclésiaste que le peintre en a trouvé le modèle (6). Qohéleth n'est pas un dilettante « au tempérament fin et voluptueux » (p. 40; cf. p. 90), ni son œuvre, « un livre de scepticisme élégant » (p. 72). Qohéleth est avant tout un pessimiste convaincu. Il n'a rien de « l'artiste » (p. 26) qui s'amuse à de « jolies phrases » (p. 40), et ce qu'il nous a laissé ne représente ni « une délicieuse fantaisie philosophique » (p. 24), ni un « badinage » (p. 27). Renan s'est mépris. Qohéleth est plus sérieux et plus grave.

(1) *Salomon et l'Ecclésiaste*, étude critique sur le texte, les doctrines, l'âge et l'auteur de ce livre, Paris, 1876. Il existe une édition abrégée sous le titre *L'Ecclésiaste*, Paris, 1877. Ont été publiés depuis : *Le livre de l'Ecclésiaste*, par J. Boileau, Paris, 1892; et *L'Ecclésiaste*, par L.-Cl. Fillion, dans *La sainte Bible commentée*, IV, Paris, 1893.

(2) *RB*, 1899, p. 493 ss. et 1900, p. 30 ss. 354 ss.

(3) *La Bible*, traduction nouvelle avec introductions et commentaires, Ancien Testament, VIe partie, Paris, 1878, p. 275-330.

(4) *L'Ecclésiaste traduit de l'hébreu*, avec une étude sur l'âge et le caractère du livre, Paris, 1882.

(5) Voir sa traduction de VI, 9-11 ; VII, 14, 25 ; VIII, 10, etc.

(6) Wright (p. 129) traite ce portrait de caricature.

CHAPITRE III

ANALYSE DU LIVRE.

L'Ecclésiaste ne se développe pas, dans l'ensemble, d'une façon bien ordonnée. Certaines parties, comme I-III; V, 9-VI; VIII, 14-IX, 10: XI, 7-XII, 7, se lisent sans trop de heurts. Mais d'autres, telles que IV, 13-V, 8; VII-VIII, 9; X, sont si enchevêtrées qu'il est difficile de s'y reconnaître. On peut cependant mettre un certain ordre dans ce chaos. Pour y parvenir, il suffit d'observer que l'ouvrage est constitué par deux séries parallèles de pensées et de réflexions. La première, de beaucoup la plus considérable, est faite de développements suivis, relatifs au thème fondamental du livre; la seconde comprend de petits groupes de sentences qui s'intercalent, de-ci, de-là, dans la première. Mais tandis que la seconde série brode volontiers sur la première et s'y rattache presque toujours, et par conséquent ne peut être bien comprise que si on a lu d'abord la précédente, celle-ci ignore complètement sa voisine, dont les interventions ne font que la brouiller. Aussi ne devient-elle compréhensible, et tout le livre avec elle, que si le lecteur renonce à ajuster ses éléments aux éléments de la seconde. s'il les en dissocie et les considère à part : mis bout à bout, les morceaux de la première série. sauf quelques versets, présentent une unité caractéristique et une suite satisfaisante. Sous le bénéfice de cette remarque, le texte va être résumé aussi fidèlement que possible, les groupes de sentences étant signalés comme tels, au fur et à mesure de leur apparition.

Le thème du livre est énoncé dans les deux versets (I, 2-3) qui suivent immédiatement le titre (I, 1). A la question qui le tourmente : « Quel profit l'homme retire-t-il de la peine qu'il se donne sur la terre », c'est-à-dire : « La vie a-t-elle un but, ou du moins fournit-elle un résultat satisfaisant », Qohéleth répond : « La vie exige plus de peine qu'elle ne donne de profit. La vie n'est pas digne d'être vécue. » Telle est la conclusion qui résulte de son expérience personnelle et de l'observation

attentive qu'il a faite de la société humaine. Elle reviendra comme un refrain, et sous des formes peu variées, à travers tout le livre.

Les vv. 4-11 présentent une considération préalable qui paraît servir d'entrée en matière. Les générations humaines sont condamnées à un perpétuel recommencement; chacune d'elles ne fait que répéter la vie et l'œuvre de sa devancière (v. 4). Comme les éléments reprennent régulièrement le même effort pour produire le même résultat, lequel n'est jamais stable (vv. 5-8*a*), ainsi les hommes se livrent indéfiniment aux mêmes actes, sans jamais se lasser ni se rassasier (v. 8*b*). Le présent n'est qu'une monotone reproduction du passé, et il en sera de même de l'avenir (v. 9). Si parfois nous croyons qu'il arrive quelque chose de nouveau, nous nous méprenons (v. 10) : c'est seulement que nous ne savons pas ce qui s'est passé chez les anciens, tout comme la postérité elle-même sera ignorée de ceux qui viendront après elle (v. 11).

Qohéleth établit la vérité du jugement qu'il a porté sur la vie dans une série de développements. Dans le premier (I, 12-II), il met son expérience personnelle, ou les faits qu'il a observés, sur le compte de Salomon, avec lequel il s'identifie pour un instant. Ce roi passait pour avoir été le plus riche et le plus sage des hommes : personne n'était plus qualifié pour nous dire si la sagesse, et les plaisirs que la richesse procure, peuvent rendre la vie heureuse. Or Qohéleth-Salomon nous apprend que l'acquisition de la sagesse coûte beaucoup de peines (vv. 12-13), et qu'elle nous révèle d'abord la vanité de tous les efforts humains : ils ne peuvent ni corriger ce qui est défectueux, ni créer ce qui manque (v. 14). Ainsi la plus haute sagesse (vv. 16-17*a*) n'apporte que déception et chagrin (vv. 17*b*-18). D'autre part, les plaisirs que la richesse procure sont vains et trompeurs (II, 1-2). Qohéleth-Salomon en a tenté l'expérience, dans le dessein de découvrir en quoi consiste le bonheur de l'homme (v. 3). Il raconte cette expérience, que la richesse favorisa (vv. 4-10), mais dont le résultat a été négatif (v. 11). La raison essentielle de ce double échec et de la sagesse et des plaisirs, c'est que le sage, malgré quelques avantages transitoires (vv. 12-14*a*), meurt bientôt tout comme l'insensé (vv. 14*b*-17), et l'homme qui s'est procuré par son habileté et son travail beaucoup de richesses et d'éléments de jouissance se voit, à la mort, frustré de tous ses biens au profit de son héritier, lequel n'y a pris aucune peine (vv. 18-23). Conclusion : ce que l'homme a de mieux à faire, c'est de jouir au jour le jour, si Dieu le lui permet, du bien-être qu'il peut se procurer par son travail (vv. 24-25). Le v. 26 ajoute que Dieu réserve cet avantage au juste et en prive le pécheur.

Un second développement (III) démontre la vanité radicale des efforts de l'homme en en révélant les causes, et conclut à la parité de la destinée humaine et de la destinée animale. Les événements qui intéressent

l'homme se déroulent dans un ordre irrévocablement déterminé par Dieu, et dans lequel on discerne seulement une sorte d'alternance des contraires et de retour périodique (vv. 1-8). Dès lors, les efforts de l'homme en vue de s'assurer un avantage quelconque peuvent toujours être inefficaces (vv. 9-10); car, bien que les faits que Dieu réalise s'adaptent toujours parfaitement aux circonstances, au point qu'ils paraissent en résulter, néanmoins l'homme ne peut découvrir le dessein que Dieu poursuit dans le monde, ni par conséquent savoir quels événements il amènera (v. 11). Le mieux qu'il ait à faire est donc de jouir du bien-être que son travail lui procure et que Dieu lui accorde (vv. 12-13). Il ne saurait modifier le cours des événements tel que Dieu le dispose; Dieu réduit l'homme à cette impuissance pour s'en faire craindre; l'avenir, comme déjà le présent, continuera à répéter le passé au gré de Dieu (vv. 14-15). L'auteur mentionne ici (v. 16) l'injustice et la tyrannie des gouvernants, sans doute à cause que, par cette façon d'agir essentiellement opposée à sa fonction, l'autorité humaine, aussi bien que l'autorité divine, quoique tout autrement, empêche le succès légitime des efforts de l'homme. Le v. 17 affirme à ce propos l'intervention d'un jugement divin qui traitera les bons et les méchants selon leurs mérites. Qohéleth termine en constatant que Dieu impose à l'homme une destinée qui n'est pas meilleure que celle de l'animal (v. 18) : l'un meurt tout comme l'autre (vv. 19-21). Conclusion pratique : jouir du résultat immédiat de son travail, car l'homme ne sait ce qui peut lui arriver dans la suite (v. 22).

Le développement suivant (iv, 1-v, 8) se trouve interrompu par deux groupes de sentences (iv, 9-12 et iv, 17-v, 6). Il est en outre moins homogène que les précédents. Qohéleth énumère un certain nombre de faits qu'il a pu observer, et desquels il résulte à son sens que la vie est mauvaise. Les faibles sont opprimés (iv, 1-3); l'homme, stimulé par une émulation jalouse, se tue de travail au lieu de savoir se reposer (vv. 4 et 6; le v. 5 est une sentence intercalée), ou bien il est seul au monde et pourquoi travaille-t-il et se prive-t-il (iv, 7-8)? — Ici sont insérées quelques sentences (premier groupe), évidemment suggérées par le cas précédent, sur les inconvénients de la vie solitaire et les avantages de la vie à deux (vv. 9-12). — Un dernier fait montre la vanité des espérances fondées sur un changement de règne (vv. 13-16). — Suit un groupe de sentences (le second) formulant des conseils, tous relatifs au culte : ne pas agir de façon inconsidérée et précipitée dans les sacrifices (v. 17), la prière (v, 1-2), les vœux; accomplir ceux-ci sans retard (vv. 3-5) et surtout craindre Dieu (v. 6). — Une dernière réflexion, fort obscure, semble se rattacher, par-dessus les sentences qui précèdent, au cas relaté dans iv, 13-16 : l'autorité royale est nécessairement impuissante à faire régner partout l'ordre et la

justice (v. 7), néanmoins la royauté est une institution utile (v. 8).

Le quatrième développement (v, 9-vi) mentionne aussi un certain nombre de faits typiques, mais tous relatifs à l'usage des richesses, et desquels il résulte que celles-ci ne font pas le bonheur. La grande fortune ne rend pas l'homme heureux (v. 9) : le riche voit ses biens dévorés par de nombreux parasites (v. 10), et il ne goûte même pas le repos du sommeil (v. 11). D'autres fois il lui arrive de perdre son avoir au moment où il en avait le plus besoin, et de se trouver ainsi frustré de tout le fruit de son labeur (vv. 12-16). Le mieux pour l'homme est donc de jouir au cours de son travail du bien-être que Dieu lui accorde, et d'oublier ainsi la misère de son existence (vv. 17-19). Un autre malheur est celui du riche qui meurt sans avoir pu jouir de ses biens (vi, 1-2) : eût-il vécu longtemps, sa destinée est pire que celle de l'avorton (vv. 3-5). Que sert d'avoir beaucoup vécu, si l'on n'a pas joui, puisque la mort est la même pour tous (v. 6; le v. 7 intercale une sentence sur l'insatiabilité des désirs humains) et puisque le sage n'a en définitive aucun avantage sur l'insensé (v. 8)? Mieux vaut jouir des biens présents que se consumer en désirs impuissants et vains (v. 9). Ce qui arrive est déterminé d'avance, et toute contestation de la part de l'homme avec un plus puissant que lui ne serait que dépense de paroles inutiles (vv. 10-11) : ces paroles ne nous apprendront pas ce qu'il est bon pour nous de faire au cours de notre vie, l'issue des événements nous restant toujours cachée (v. 12). — Un troisième groupe de sentences (vii, 1-12) recommande le sérieux de la vie (vv. 1-7), la patience et le calme (vv. 8-9) et enfin la sagesse (vv. 10-12).

Qohéleth atteint le point central de son œuvre dans les chapitres vii, 13-ix, 10 (sauf les sentences signalées ci-dessous), consacrés à démontrer que la vertu même n'assure pas le bonheur. Ce thème est développé à trois reprises.

1. L'homme ne peut rien changer à ce que Dieu fait (v. 13). Il ne peut non plus savoir si ce qui lui arrivera sera bonheur ou malheur (v. 14) : le bonheur n'est pas assuré à la justice, ni le malheur à la méchanceté (v. 15). Ce n'est pas une raison de pousser la justice à l'extrême, ni de s'abandonner à la méchanceté : les deux pourraient être funestes (vv. 16-17). — Les vv. 18-22 introduisent une série de sentences (quatrième groupe) : L'homme qui craint Dieu s'applique avec soin à éviter les deux excès qui viennent d'être signalés (v. 18); la sagesse est plus avantageuse que la force (v. 19); tout homme pèche (v. 20); ne sois pas trop sévère pour tes subordonnés si tu apprends qu'ils t'ont critiqué (v. 21), tu as commis plus d'une fois pareille faute (v. 22). — La sagesse est inaccessible à l'homme (v. 23) : il ne saurait découvrir la loi suivant laquelle les événements se déroulent (v. 24). Mais Qohéleth a du moins reconnu que la méchanceté et l'immoralité sont une folie

(v. 25), et que la femme est une séductrice qui fait le malheur de l'homme (vv. 26 *a* et 27-28); le v. 26 *b* note que pareille mésaventure n'arrive qu'au pécheur, et le v. 29 ajoute que Dieu a fait l'homme droit et que la perversion de celui-ci n'est imputable qu'à lui-même. — Quelques sentences intercalées (cinquième groupe) font l'éloge du sage (VIII, 1-2), et conseillent la soumission au roi (vv. 3-4). Les réflexions suivantes affirment l'existence de la rétribution morale. L'homme de bien n'aura pas à souffrir (v. 5 *a*); il y aura un jugement (vv. 5 *b*-6 *a*); et l'homme est menacé par un mal (v. 6 *b*) dont la prévision, dans ses modalités au moins, lui échappe (v. 7), et qu'il ne saurait empêcher : rien ne sauve de la mort (v. 8).

2. Qohéleth a vu des méchants heureux jusqu'à la fin, et des bons malheureux (vv. 9-10). Les vv. 11-13 affirment cependant que le bonheur ici-bas est pour ceux qui craignent Dieu, et que le méchant ne vivra pas de longs jours. Qohéleth estime que l'absence de rétribution en ce monde est un mal (v. 14), et de cette absence il conclut qu'il n'y a rien de mieux pour l'homme que de jouir du bien-être pendant sa vie, au cours de son travail (v. 15).

3. Qohéleth a observé et les efforts de l'homme (v. 16) et l'action de Dieu dans le monde, mais sans pouvoir discerner le but et les procédés de celle-ci (v. 17). En effet, le succès des efforts de l'homme dépend de Dieu (IX, 1); mais le sort des bons ne diffère pas de celui des méchants (v. 2). C'est là un grand mal, et d'où il résulte que les hommes sont encouragés à mal faire en leur vie; puis vient la mort (v. 3). Or, si le vivant peut toujours espérer voir des jours meilleurs, les morts, eux, n'auront plus jamais aucune part aux joies de la vie (vv. 4-6). Conclusion : jouir sans retard des biens que Dieu nous accorde ici-bas, et exercer notre activité, avant que vienne la mort qui finit tout (vv. 7-10).

Un sixième et dernier développement (IX, 11-16; X, 5-9, 14 *b*; XI, 5), dont la fin se trouve noyée dans un flot de sentences, met en lumière l'impuissance du talent et de l'effort à assurer le succès. Le talent n'est pas une garantie de réussite, car tout dépend des circonstances et tous sont sujets aux accidents (vv. 11-12). Exemple d'un acte remarquable de sagesse (vv. 13-15 *a*) qui ne valut à son auteur ni la récompense, ni la considération qu'il méritait (vv. 15 *b*-16). — Ici, un sixième groupe de sentences fait l'éloge de la sagesse et la critique de la folie (IX, 17-X, 3), et recommande le calme en présence d'un prince qui s'irrite (v. 4). — Qohéleth a vu le souverain conférer les plus hautes dignités à des insensés, et laisser de grands personnages dans des situations inférieures (vv. 5-7). D'autre part, toute entreprise ménage à son auteur des accidents (vv. 8-9) : ce qui arrivera n'est-il pas toujours l'inconnu (v. 14 *b*; XI, 5)? — Un septième et dernier groupe de sentences se greffe sur les précédentes paroles de Qohéleth. Les accidents sont souvent imputables

au manque de sagesse et de prévoyance de l'homme (x, 10-11). Éloge du sage et critique de l'insensé (vv. 12-14 *a*, 15). Critique d'un roi sans autorité et de princes qui se livrent à la débauche (v. 16); éloge d'un roi bien né et de princes qui savent rester sobres (v. 17). Critique de la paresse et de l'intempérance (vv. 18-19). Conseils de circonspection dans la critique des autorités (v. 20). Conseils d'activité entreprenante (xi, 1, 4, 6 *a*) et prudente (vv. 2-3, 6 *b*).

Ce qui suit (xi, 7-xii, 8), jusqu'à l'épilogue, peut être considéré comme la conclusion du livre. Puisque, malgré tout, il est ici-bas des agréments pour l'homme (v. 7), qu'il en profite tout le long de son existence (v. 8 *a b*), car la vie ne lui apportera pas le vrai bonheur (v. 8 *c*). Que le jeune homme se hâte de cueillir les joies qui lui sont offertes, mais sans oublier que Dieu le jugera (v. 9); qu'il évite la peine et la souffrance, car la jeunesse le décevra (v. 10). Qu'il se souvienne de son créateur (xii, 1 *a*) avant que viennent les années qui n'offrent plus de plaisirs (v. 1 *b*), avant que vienne la décrépitude (vv. 2-5) et la mort (vv. 6-7). La vie entière n'est qu'une immense déception (v. 8).

L'épilogue fait l'éloge de Qohéleth, qui a écrit une œuvre d'enseignement populaire en style sentencieux (vv. 9-10), l'éloge aussi des paroles des sages (v. 11), et nous invite, en fait de livres, à en rester là (v. 12). Les deux derniers versets (vv. 13-14) résument le livre tout entier dans un seul avis : craindre Dieu et observer ses commandements, en raison du jugement qu'il exercera sur toutes les actions humaines.

CHAPITRE IV

LA LANGUE DE L'ECCLÉSIASTE.

Grotius a, le premier, discerné l'âge tardif de la langue de l'Ecclésiaste, et comparé son vocabulaire à celui de Daniel, d'Esdras et des Chroniques (1). Il ne rencontra d'abord que des contradictions; Huet (2) en particulier s'est employé à le combattre. Mais du jour où Eichhorn, dans son Introduction (3), eut adopté et développé ses vues, les critiques se montrèrent de plus en plus disposés à les admettre, et personne aujourd'hui n'oserait les rejeter. Parmi les auteurs qui ont le plus contribué à mettre en lumière le véritable caractère de la langue de l'Ecclésiaste, on doit citer Gesenius (4), Umbreit (5), Knobel (p. 69-75), Bernstein (6), Grätz (p. 185-200), Delitzsch surtout (p. 197-208), Wright (p. 488-500), et plus récemment Siegfried (p. 13-20).

Un certain nombre de commentateurs de la fin du XVIII[e] siècle et du cours du XIX[e] ont néanmoins persisté à méconnaître la réalité, et parmi eux, van der Palm (7), J. E. Christian Schmidt (8), Wangemann (p. 28 ss.), Hahn (9), Böhl (10), Taylor Lewis (11), Bullock (12). Les

(1) Voir ci-dessus, p. 30.

(2) *Demonstratio evangelica ad serenissimum Delphinum*, Parisiis, 1679, Propositio IV, p. 247 ss.

(3) *Einleitung in das A. T.*, Leipzig, 1780-1783, III, p. 640 ss.

(4) *Geschichte der hebräischen Sprache*, Leipzig, 1815, p. 28 ss. 36 ss.

(5) *Coheleth scepticus de summo bono*, Gottingae, 1820, p. 107 ss.

(6) *Quaestiones nonnullae koheletanae*, Wratislaviae, 1854, p. 43 ss.

(7) *Ecclesiastes philologice et critice illustratus*, Lugduni Batavorum, 1784, p. 39.

(8) *Salomo's Prediger oder Koheleth's Lehren*, Giessen, 1794, p. 254-269.

(9) *Commentar über das Predigerbuch Salomo's*, Leipzig, 1860, p. 14 ss.

(10) *De Aramaismis libri Coheleth dissertatio historica et philologica*, Erlangae, 1860.

(11) Dans la traduction anglaise du commentaire de ZÖCKLER, New-York, 1870.

(12) Dans SPEAKER's *Commentary*, IV : *Commentary and critical notes on Ecclesiastes*, London, 1878, p. 619 ss.

catholiques ont été, dans l'ensemble, les plus longs à se laisser convaincre, et leur attitude s'explique, si l'on prend garde que l'âge tardif de la langue de l'Ecclésiaste fournit un excellent argument aux adversaires de l'origine salomonienne du livre. L. von Essen (1), Schäfer (2), Motais (II, p. 289 ss.), Cornely (p. 172 ss.), Gietmann (p. 23-31) se sont tour à tour donné beaucoup de peine pour réfuter les assertions des critiques. Bien qu'ils n'y aient point réussi, leur thèse est cependant maintenue encore en 1899 par E. Philippe (3). Il s'est trouvé pourtant dans l'Église, et presque dès la première heure, des esprits moins timorés, qui n'ont pas hésité à reconnaître le vrai caractère de la langue du livre, quelles que dussent être les conséquences de ce fait. Il faut nommer à l'origine Zirkel (p. 37-41) et Jahn (II, § 214), puis, dans les derniers temps, Kaulen (4), le P. Condamin (5), et le P. Zapletal (p. 62 ss.).

L'examen soit du vocabulaire, soit de la grammaire de l'Ecclésiaste, permet de conclure que sa langue est au dernier terme du développement de l'hébreu biblique. Le vocabulaire de l'Ecclésiaste est en effet caractérisé par la présence : 1° de mots hébreux tardifs, c'est-à-dire qui ne se rencontrent que dans les derniers livres de la Bible hébraïque ; 2° de mots d'importation araméenne ; 3° de mots néohébreux, inconnus au reste de la Bible, mais employés par la Michna. Quelques-uns de ses procédés grammaticaux (morphologie ou syntaxe) sont, de même, propres à l'hébreu tardif, à l'araméen ou au néohébreu (6).

(1) *Der Prediger Salomo's*, Schaffhausen, 1856, p. 42 ss.

(2) *Neue Untersuchungen über das Buch Koheleth*, Freiburg im Breisgau, 1870, p. 151 ss.

(3) Dans *VDB*, II, 1540 s. où on lit : « Rien ne s'oppose positivement à ce que la langue et le style soient de Salomon. Il suffit, pour s'en convaincre, de remarquer : 1° que l'araméen est un dialecte très voisin de l'hébreu, qu'il a été parlé en Israël en tout temps, plus ou moins, qu'il a dû l'être notamment dans le royaume de Salomon, qui s'étendait jusqu'à Thapsa, III Reg. IV, 24 ; 2° qu'il y a des raisons de croire que, parlant en général à son peuple, aux Hébreux et aux non Hébreux, aux Araméens, il s'est servi de termes et de tours araméens ; 3° qu'il a dû, en ce cas, choisir de préférence non pas l'hébreu classique et savant, mais l'hébreu vulgaire, moins pur nécessairement, dans lequel reviennent des mots et des formes non employés ailleurs. Ajoutons enfin que la critique a singulièrement exagéré le nombre de ces irrégularités linguistiques araméennes ».

(4) Dans Wetzer und Welte, *Kirchenlexikon*, 2e éd., Freiburg im Breisgau, 1886, IV, p. 96, art. *Ecclesiastes*. Cf. du même auteur, *Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments*, 4e éd., Freiburg im B., 1898, p. 323.

(5) *RB*, 1900, p. 359 ss.

(6) Le classement adopté n'est pas toujours exclusif. Un grand nombre de mots d'origine araméenne appartiennent en même temps à l'hébreu tardif, puisqu'on les lit dans des livres comme Esther, Esdras, Néhémie, les Chroniques, ou bien ont été incorporés par la suite au néohébreu, et pourraient, de ce chef, figurer dans deux listes. On ne les a pas répétés. La même observation s'applique aux particularités grammaticales. On a en outre écarté du tableau qui suit les éléments trop discu-

§ 1. Mots et usages tardifs.

Rentrent dans cette catégorie : אכפות (xii, 11; cf. אספים Néh. xii, 25; I Chr. xxvi, 15, 17), חשבנות (vii, 29; cf. II Chr. xxvi, 15), ילדית (xi, 9, 10; Ps. cx, 3), פרדס (ii, 5; Cant. iv, 13; Néh. ii, 8), פתגם (viii, 11; Esth. i, 20; B. S. v, 11; viii, 9), יותר employé comme adverbe (ii, 15; vii, 16; xii, 12, cf. 9; Esth. vi, 6; B. S. viii, 13), מלאך pour désigner le prêtre (v, 5; cf. Mal. ii, 7), et très probablement על au sens de בעיני (ii, 17; Esth. i, 19; iii, 9, etc.; Néh. ii, 5, 7; I Chr. xiii, 2; Esdr. aram. v, 17; vii, 18, etc.), על־דברת (iii, 18; viii, 2; cf. vii, 14; Ps. cx, 4; Job, v, 8), עמל au sens de « travail pénible » (i, 3, etc.) et de « fruit du travail » (ii, 19; Ps. cv, 44). Les désinences nominales en ון et en ות, pour l'expression des concepts abstraits, sont plus fréquentes dans la langue tardive; or, on rencontre dans l'Ecclésiaste : חסרון (i, 15), חשבון (vii, 25, etc.), יתרון (i, 3, etc.), כשרון (ii, 21, etc.), רעיון (i, 17, etc.), שלטון (viii, 4, etc.), הוללות (i, 17, etc.), ילדות (xi, 9 etc.), סכלות (i, 17; ii, 3, etc.), רעות (i, 14, etc.), שחרות (xi, 10), שפלות (x, 18).

La prédominance de la forme pronominale אני sur אנכי dans les écrits les plus récents de la Bible a été depuis longtemps mise en lumière (1). C'est ainsi que Ézéchiel, Malachie, Daniel, Néhémie, les Chroniques emploient régulièrement אני et chacun d'eux n'a אנכי qu'une seule fois. A cet égard, l'Ecclésiaste se classe parmi les derniers livres bibliques; car avec Aggée, Zacharie i-viii, les Lamentations, Esther et Esdras, il est de ceux qui n'emploient jamais la forme longue. Et cependant il use largement de ce pronom : il l'écrit 29 fois. Cet usage, dans un grand nombre de cas (i, 16; ii, 1, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 20, 24; iii, 17, 18; iv, 1, 4, 7; v, 17; vii, 25; viii, 15; ix, 16), consiste à adjoindre אני à la première personne du verbe, le pronom séparé suivant immédiatement la forme verbale, sans que l'auteur paraisse avoir aucune intention de mettre le sujet en relief : il commet donc un pléonasme, puisque la forme verbale contient déjà par elle-même la désignation de la personne. On observe le même procédé dans Cant. v, 5 et (mais ici le pronom précède le verbe dans Dan. viii, 2 *b*, 4 *b*, 8; Dan. aram. v, 16. Cet usage peut être particulier à l'auteur, mais il s'explique assez naturellement par une sorte d'affaiblissement du sens des préformantes ou afformantes affectées

tables. La cause défendue est assez bonne pour n'avoir pas besoin d'arguments douteux. Le *Commentaire* complète d'ailleurs cet aperçu, et le lecteur devra y recourir pour trouver la justification des assertions émises ici.

(1) Cf. Giesebrecht dans *ZATW*, 1881, p. 251 ss. et König, *Einl.* p. 168, 170 et 571.

à la désignation de la personne. Ce serait une conséquence de l'usure de la langue et une preuve de plus de la date tardive de l'Ecclésiaste (1).

On trouve dans l'Ecclésiaste l'infinitif absolu (viii, 9; ix, 11), et même l'infinitif construit précédé de ל (ix, 1[?]), employés, au lieu du mode défini, en harmonie de temps et de personne avec le verbe de la proposition précédente. On y constate une tendance à confondre les formes des verbes לא et לה : ainsi les participes מוֹצֶא (vii, 26), יֹצֵא (x, 5), חוֹטֶא (ii, 26; viii, 12; ix, 2, 18), au contraire de חוֹטֵא (vii, 26 *b*), prennent la vocalisation des לה. Inversement, יְשֻׁנֶּא (viii, 1) suit l'analogie des לא. Même confusion entre la forme עע et la forme עו dans בּוּר (ix, 1[?]); cf. יְהִיא dans ix. 3). Dans quelques-uns de ces cas néanmoins, il faudrait être sûr que la tradition massorétique nous a bien transmis la vocalisation de l'auteur, de quoi il est permis de douter. Enfin, dans viii, 1; vi, 10, *kethib;* x, 3, *kethib,* le ה de l'article n'a pas subi la syncope. Or, toutes ces particularités et exceptions se rencontrent surtout dans les plus récents livres de la Bible hébraïque (2).

§ 2. Aramaïsmes.

Kautzsch (3) énumère une trentaine de mots de l'Ecclésiaste qu'il considère comme des aramaïsmes. En voici la liste avec l'indication des versets de l'Ecclésiaste et des livres bibliques où on les rencontre : אִלּוּ (vi, 6; Esth. vii, 4), גּוּמָּץ (x, 8), זְמָן (iii, 1; Esth. ix, 27, 31; Néh. ii, 6; B. S. xliii, 7; araméen de Dan. et d'Esdr.), חוֹרִים (x, 17; I R. xxi, 8, 11; Is. xxxiv, 12[?]; Jér. xxvii, 20; xxxix, 6; Néh. ii, 16; iv, 8, 13; v, 7; vi, 17; vii, 5; xiii, 17), כְּאֶחָד (xi, 6; Is. lxv, 25; Esdr. ii, 64; iii, 9; vi, 20; Néh. vii, 66), כְּבָר (i, 10; ii, 12, 16; iii, 15; iv, 2; vi, 10; ix, 6, 7), כשׁר (x, 10; xi, 6; Esth. viii, 5; B. S. xiii, 4), כִּשְׁרוֹן (ii, 21; iv, 4; v, 10), מְדִינָה (ii, 8; v, 7; I R. xx, 14, 15, 17, 19; Ez. xix, 8; Lam. i, 1; Esth. 29 fois; Dan. viii, 2; xi, 24; Esdr. ii, 1; Néh. i, 3; vii, 6; xi, 3; araméen de Dan. et d'Esdr.), מַדָּע (x, 20; Dan. i, 4, 17; II Chr. i, 10, 11, 12), מכך (x, 18; Job, xxiv, 24; Ps. cvi, 43; cf. B. S. xii, 4), נְכָסִים (v, 18; vi, 2; Jos. xxii, 8; II Chr. i, 11, 12; B. S. v, 8; araméen d'Esdr. vi, 8; vii, 26), סוֹף (iii, 11; vii, 2; xii, 13; Joel, ii, 20; II Chr. xx, 16; B. S. xi, 27; araméen de Dan.), סכן (x, 9), עֲבָדֵי(הֶם) (ix, 1), עִנְיָן (i, 13; ii, 23, 26; iii, 10; v, 2, 13; iv, 8; viii, 16) et ענה au sens de « s'occuper » (i, 13; iii, 10; v, 19

(1) Voir Kön. III. 18 et GK 135 *b*.
(2) Voir GK 113 *z*, 114 *p*, 75 *nn*, 35 *n*; Kön. I, p. 331.
(3) *Die Aramaismen im Alten Testament,* Halle, 1902, p. 93 ss.

B.S. XLII, 8 *in marg.*), פִּשֵּׁר (VIII, 1), קְרָב (IX, 18; Zach. XIV, 3; Job, XXXVIII, 23; Ps. LV, 22; LXVIII, 31 [?]; LXXVIII, 9; CXLIV, 1), רְעוּת (I, 14; II, 11, 17, 26; IV, 4, 6; VI, 9), רַעְיוֹן (I, 17; II, 22; IV, 16; araméen de Dan.), (אֲשֶׁר) שֶׁל(בְּ) (VIII, 17; Jon. I, 7, 12), שׁבח au *pi.* (IV, 2; VIII, 15; Ps. LXIII, 4; CXVII, 1; CXLV, 4; CXLVII, 12; B. S. XLIV, 1; à l'*hithp.* dans Ps. CVI, 47; I Chr. XVI, 35), שׁוּק (XII, 4, 5; Prov. VII, 8; Cant. III, 2), שׁלט au *qal* (II, 19; VIII, 9; Esth. IX, 1 *bis;* Néh. V, 15; araméen de Dan.) et à l'*hiph.* (V, 18; VI, 2; Ps. CXIX, 133), שַׁלִּיט (VII, 19; VIII, 8; X, 5; Gen. XLII, 6; cf. Ez. XVI, 30; B. S. IX, 13; araméen de Dan. et d'Esdr.), שִׁלְטוֹן (VIII, 4, 8; B. S. IV, 7; araméen de Dan.). תקן au *qal* (I, 15), au *pi.* (VII, 13; XII, 9; B. S. XLVII, 9); à l'*hoph.* dans l'araméen de Dan.), תקף (IV, 12; Job, XIV, 20; XV, 24; araméen de Dan.; cf. B. S. VI, 14), תַּקִּיף (VI, 10; aram. de Dan. et d'Esdr.). Kautzsch considère encore comme des aramaïsmes probables בהל au *niph.* (VIII, 3; Prov. XXVIII, 22), au *pi.* suivi de לְ et d'un infinitif (V, 1; VII, 9; Esth. II, 9), בטל (XII, 3), בְּכֵן (VIII, 10; Esth. IV, 16; B. S. XIII, 7), כנס (II, 8, 26; III, 5; Is. XXVIII, 20; Ez. XXII, 21; XXXIX, 28; Ps. XXXIII, 7; CXLVII, 2; Esth. IV, 16; Néh. XII, 44; I Chr. XXII, 2). Il faut sans doute y ajouter encore דין au sens d' « ester en jugement » (VI, 10), יָפֶה au sens de « bon, convenable » (III, 11; V, 17; B. S. XIV, 16; XXXII, 5); מִסְכֵּן (IV, 13; IX, 15 *bis,* 16; B. S. IV, 3; XXX, 14). נהג au sens de « s'occuper de » (II, 3; B. S. III, 24), עמד au sens de « s'élever à une dignité » (IV, 15; Dan. VIII, 22, 23; XI, 2-4, 7, 20-21, etc.; Esdr. II, 63; B. S. XLVII, 1, 12). La vocalisation de l'état construit הֲבֵל (I, 2) paraît être aussi araméenne.

Si l'on admet avec Kautzsch (p. 99 s.) que parmi les livres particulièrement contaminés par l'araméen, le Psautier présente 48 mots empruntés à cette langue, les Proverbes 17, Job 32, le Cantique 10, Esther 15, Daniel 13, Esdras 9, Néhémie 11, les Chroniques 21, on devra reconnaître que, de tous, l'Ecclésiaste est relativement, et eu égard à son peu d'étendue, le plus chargé d'aramaïsmes.

§ 3. Termes et usages néohébreux.

On trouve dans l'Ecclésiaste, comme dans la Michna, אִי au lieu de אוֹי (IV, 10; X, 16), חוּץ מִן (II, 25), חֶסְרוֹן (I, 15), חֶשְׁבּוֹן (VII, 25, 27; IX, 10; B. S. VI, 22; IX, 15; XLII, 3), מְלֵאָה au sens de « femme enceinte » (XI, 5) et חֵפֶץ au sens d' « objet, chose, affaire » (III, 1, 17; V, 7; VIII, 6). עֲדֶנָּה (IV, 2) et עֲדֶן (IV, 3) sont à rapprocher de עֲדִין (*Nedarim,* XI, 10; *Iadaïm,* IV, 4). זֹה, féminin de זֶה et équivalent de זוֹ (*Erubin,* IV, 6; *Ioma,*

III, 3), est probablement néohébreu, de même que זה...הוא devenu plus tard זהו (*Kelim*, V, 10; se reporter au com. de II, 2 et I, 10). מה־ש, au sens de « ce qui », appartient aussi à la langue de la Michna et est imité de l'araméen (voir le com. de I, 9).

Le relatif ש, identique à l'assyrien *ša*, apparenté de quelque façon au phénicien אש (quelquefois ש), mais sans rapport étymologique avec אשר, a longtemps été considéré comme une particularité dialectale du nord de la Palestine. Bergsträsser (1), qui le tient pour un vulgarisme, a démontré qu'il n'apparaît antérieurement à l'exil que dans des textes peu sûrs. Dans plusieurs écrits exiliens ou postexiliens, il n'existe qu'à l'état sporadique et à titre d'exception : c'est ainsi qu'on le rencontre deux fois dans Jonas (I, 7, 12), une fois dans Job (XIX, 29) et dans Esdras (VIII, 20) et deux fois dans le premier livre des Chroniques (V, 20; XXVII, 27). Dans les Lamentations, il est employé concurremment avec אשר. Il prédomine largement dans les Ps. CXX-CXXIV, CXXIX, CXXXIII, CXXXV-CXXXVII, CXLIV, CXLVI, et exclusivement dans le Cantique (sauf le titre). Au contraire, Ben Sira ne le présente que dans quelques passages fort douteux; mais on sait que cet écrivain s'applique à imiter l'ancienne langue. Enfin, dans la Michna, ש a complètement supplanté אשר. Quels que soient les motifs de l'absence de ש ou de sa rareté dans un grand nombre de livres, l'influence de l'araméen די, ד, avec lequel il avait plus d'analogie, ne doit pas être étrangère à ses progrès, et le fait que l'Ecclésiaste se sert aussi bien d'un relatif que de l'autre (il a 67 ש contre 89 אשר) suffit à dater sa langue (2).

On sait toute l'importance en hébreu du procédé qui consiste à employer dans le récit historique l'imparfait précédé du *waw* consécutif : celui-ci a supplanté et presque banni le parfait avec le *waw* simple. Ce procédé est d'emploi constant dans les anciens livres. Il reste encore prédominant dans les Rois, Jérémie, Ézéchiel, les Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther et Daniel (3); Ben Sira l'observe exactement. Seul, l'Ecclésiaste prend le contre-pied de l'usage séculaire de la langue et va à l'encontre des habitudes syntaxiques de tous les écrivains hébreux : il n'a recours que trois fois à l'imparfait consécutif (I, 17; IV, 1, 7). Partout ailleurs où on s'attendait à le voir, le parfait avec *waw* simple l'a remplacé (cf. en particulier IX, 14, 16; XII, 3, 4; d'autres parfaits peuvent s'expliquer comme fréquentatifs, par exemple I, 13; II, 5, 9, 11,

(1) *ZATW*, 1909, p. 40 ss.

(2) Cf. König, II, p. 322-325; III, 54; Bergsträsser, *loc. cit.*; Albrecht, *ZATW*, 1911, p. 205 ss.

(3) L'imparfait consécutif ne se trouve que deux fois dans le Cantique (VI, 9). Mais il n'avait pas lieu d'être dans ce livre, et on n'y rencontre pas plus souvent le parfait avec *waw* simple (II, 3, 10).

13, 15, etc.; voir GK 112 *pp*, note 2). Ce fait est un des plus symptomatiques parmi ceux qui ont été signalés jusqu'à présent, et si l'on se souvient que le néohébreu, comme d'ailleurs l'araméen (1), ignore l'imparfait consécutif, et emploie le parfait comme temps historique, on devra reconnaître que l'Ecclésiaste présente déjà un des traits les plus caractéristiques qui distinguent l'hébreu de la Michna de celui de la Bible (2).

Le fait de remplacer un mode défini par le participe, précédé et plus souvent suivi du pronom (I, 4-8; II, 14, 19, 22; III, 20; IV, 5, 17; V, 7, 9; VI, 2, 12; VII, 26; VIII, 7, 12-14, 16; IX, 5, 16, 17; X, 19; XI, 5, 6; XII, 5), est en harmonie avec le développement que cette construction a reçu en araméen (3) et en néohébreu (4). Néanmoins, sauf peut-être pour VII, 26 et VIII, 12, l'emploi du procédé ne paraît pas beaucoup plus avancé dans l'Ecclésiaste que dans le reste de la Bible hébraïque.

Enfin, les mots *hapax* sont relativement nombreux dans notre livre (5), et il n'est pas vraisemblable que tous aient déjà appartenu à l'ancienne langue. On y trouve aussi employées des formes verbales nouvelles; et des termes anciens, noms ou verbes, y sont reçus dans un sens différent de leur acception primitive. Ce sont là autant de signes certains d'une évolution du langage.

La conclusion que l'Ecclésiaste appartient à la dernière période de la langue hébraïque paraît donc indiscutable. L'hypothèse d'une retouche du texte, supposé plus ancien, en vue de lui prêter une teinte moderne (6), est absolument gratuite et invraisemblable. Aucun motif plausible n'en peut être imaginé. Le but de l'opération ne pouvait être de donner plus de crédit au livre; ce n'en était pas le moyen, tout au contraire. Était-ce de le rendre plus intelligible? Le cas serait unique. Tout ce qu'on en peut dire, c'est que les lecteurs capables encore de comprendre l'Ecclésiaste, tel qu'il est écrit, n'eussent été aucunement embarrassés en présence de la langue classique : l'exemple de Ben Sira, qui s'efforce assez tardivement à copier celle-ci, en est une bonne preuve. D'ailleurs, la langue de l'Ecclésiaste est bien celle de l'époque que tous les autres indices attribuent à la composition du livre, et cette circonstance nous dispense d'une plus longue discussion.

(1) Et toutes les langues sémitiques, sauf le moabite.

(2) Voir DRIVER, *H. T.* 133; GK 112 *pp;* KAUTZSCH, *Grammatik des bibl. Aram.*, Leipzig, 1884, § 71.

(3) KAUTZSCH, *Gramm. des bibl. Aram.* § 76, 2 *d, e*.

(4) STRACK und SIEGFRIED, *Lehrbuch der neuhebr. Sprache*, Karlsruhe, 1884, § 96 *b, c*.

(5) Voir l'index des mots hébreux à la fin du volume.

(6) L'hypothèse est énoncée comme une possibilité, mais non pas soutenue, par Kaulen (*Einleitung*, p. 323).

§ 4. Grécismes.

La langue de l'Ecclésiaste présente-t-elle des traces d'influence grecque? Zirkel, le premier (1), a étudié le problème, et affirmé la présence de nombreux grécismes dans le livre. Vivement combattu par Chr. Schmidt (p. 278-292), il ne trouva que beaucoup plus tard des adeptes en la personne de Hitzig et de Grätz (p. 179 ss.). La question a été reprise en 1874 par Tyler (p. 88 s.), qui s'est en même temps préoccupé de l'influence de la philosophie grecque sur Qohéleth. Ses affirmations relatives aux grécismes de l'Ecclésiaste ont été approuvées dans une mesure variable par Plumptre (p. 32), Kleinert (2), A. Palm (3), E. Pfleiderer (4), Wildeboer (p. 114), Siegfried (p. 20 s.), Haupt (p. v), Condamin (5), Barton (p. 33 et 138, mais pour une seule expression). La théorie a été jugée favorablement par Kuenen (p. 191 s.) et König (6). Elle est au contraire repoussée par Renan (p. 63), Nowack (p. 196), Cheyne (p. 260, 264), P. Menzel (7), von Scholz (p. xv-xvi), A. B. Davidson (8), Mc Neile (p. 39-43) et Zapletal (p. 64-66). Il n'est pas douteux que le chanoine Zirkel, dans l'enthousiasme que lui causa sa découverte (p. xv), n'ait dépassé les bornes et vu des grécismes là où il n'était pas raisonnable d'en soupçonner. Ses successeurs, même quand ils ont adopté sa thèse, se sont montrés plus réservés. Il suffira d'examiner ici les expressions les plus suspectes de grécité.

תחת השמש (I, 3, etc.) serait une traduction de ὑφ' ἡλίῳ (Grätz, Plumptre, Kuenen, Palm, Siegfried, Wildeboer). La locution est de fait inconnue au reste de l'Ancien Testament, mais elle était employée en phénicien. Voir le commentaire de I, 3.

תור (I, 13; II, 3; VII, 25) s'expliquerait par σκέπτεσθαι (Zirkel, Grätz, Kleinert, Palm, Kuenen, Wildeboer). L'ancien hébreu employait תור au sens d'« explorer, examiner » (Nombr. XIII, 2, 16, 17). L'usage du même terme pour exprimer l'observation et la recherche quasi scientifique est

(1) P. 46-56 et 149 ss. Les critiques, Eichhorn en particulier, avaient déjà remarqué que Qohéleth s'était servi de mots étrangers, et van der Palm avait attiré l'attention sur le grec.

(2) *Sind im Buche Koheleth ausserhebräische Einflüsse anzuerkennen?* dans *Th. St. und Kr.* 1883, p. 764.

(3) *Qoheleth und die nacharistotelische Philosophie*, Mannheim, 1885.

(4) *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus*, Berlin, 1886, p. 276 s.

(5) *RB.* 1900, p. 364.

(6) *Einl.*, p. 433.

(7) *Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomos*, Halle, 1889, p. 21-30.

(8) Dans *EB*, II, 1162, art. *Ecclesiastes*.

certainement nouveau. Mais ce qui est surprenant, c'est moins l'emploi du mot que du procédé intellectuel qu'il suppose. Dès lors qu'un Juif parlant hébreu pratiquait la méthode d'observation et d'induction (cf. vii, 27), l'emploi métaphorique de תּוּר lui devenait naturel et s'imposait presque. La question est donc plutôt de savoir si la pensée de Qohéleth a été fécondée par le contact d'une philosophie étrangère.

הללות (i, 17; ii, 12; vii, 25; x, 13), suivant une hypothèse de Tyler et de Palm à laquelle Siegfried se montre favorable, traduirait la μανία des stoïciens. Siegfried insiste beaucoup sur le fait que הללות n'est employé que par l'Ecclésiaste, et était peu intelligible aux anciens traducteurs (voir le com. de i, 17). Mais la racine verbale était bien connue en hébreu (I Sam. xxi, 14; Is. xliv, 25; Jér. xxv, 16; xlvi, 9, etc.) et même en syriaque, et les mots *hapax* sont si fréquents dans l'Ecclésiaste qu'on ne peut conclure ici à une influence du grec.

פרדס (ii, 5) serait copié sur παράδεισος (Zirkel). Le mot se rencontre aussi dans Cant. iv, 13 et Néh. ii, 8, qui sont moins suspects d'hellénisme. Il dérive du persan (voir le com. de ii, 5), et l'hébreu ne l'a pas reçu par l'intermédiaire du grec.

Le singulier היה dans ii, 7 serait, dit Tyler, un résultat de l'influence grecque. Mais l'hébreu n'a pas attendu le contact de cette langue pour se permettre de pareilles libertés.

מִקְרֶה (ii, 14; iii, 19; ix, 2, 3) serait en rapport avec συμφορή, si l'on en croit Plumptre et Palm (cf. Siegfried, p. 21), qui citent, d'après Hérodote (I, 32), la parole de Solon à Crésus : πᾶν ἐστι ἄνθρωπος συμφορή. Mais συμφορή dans ce texte signifie « hasard, accident », tandis que מִקְרֶה dans l'Ecclésiaste a le sens de « sort, destinée ». Dans ix, 2-3, ce mot désigne, en effet, d'une façon générale, tous les événements heureux ou malheureux de l'existence, et même dans ii, 14 et iii, 19, où l'acception est défavorable, il ne se rapproche pas plus de συμφορή que dans I Sam. vi, 9; Ruth, ii, 3 (« hasard ») et I Sam. xx, 26 (« accident »), qui n'ont point subi l'influence grecque.

אז יותר (ii, 15) rendrait ἔτι μᾶλλον (Zirkel). Mais אז signifie « en ce cas » et donc ne correspond pas à ἔτι.

יפה (iii, 11; cf. v, 17) prend le sens de « bon » à l'imitation de καλός (Zirkel, Tyler, Palm, Pfleiderer). Le néohébreu donne à יפה le même sens. Au cas où le grec aurait influé sur l'évolution de la signification du mot, il ne serait pas prouvé que cette influence s'est exercée directement sur la personne de Qohéleth.

עולם (iii, 11) aurait le sens de αἰών d'après Palm. Le lecteur est prié de se reporter au *Commentaire* pour l'étude de ce mot.

עשות טוב n'a pas, dans iii, 12, un sens moral, et par conséquent est calqué sur εὖ πράττειν (Zirkel, Tyler, Kleinert, Palm, König, Wildeboer, Siegfried). Les deux expressions sont, en effet, synonymes, et la locu-

tion hébraïque n'a pas son sens habituel qui, même dans l'Ecclésiaste, est « faire le bien ». Cependant la présence de עשה רעה dans II Sam. xii, 18, pour dire « se faire du mal » ou « faire un malheur », dispense de recourir à un grécisme.

הילד השני (iv, 15) serait δεύτερος τοῦ βασίλεως d'après Zirkel. Mais on démontrera dans le *Commentaire* que השני est déplacé et doit être reporté au v. 10 du même chapitre.

אהב כסף (v, 9) traduirait φιλάργυρος (Zirkel). Dans ce cas, אהב שמחה (Prov. xxi, 17), אהב חכמה (Prov. xxix, 3) seraient mieux encore des grécismes : φιλήδονος, φιλόσοφος (Mc Neile).

טוב אשר יפה (v, 17) copierait καλὸν κἀγαθόν (Grätz, Pfleiderer, Kuenen. Siegfried, Wildeboer; Plumptre hésite). La présence du relatif suffirait à prouver qu'il n'en est rien. La construction est d'ailleurs embarrassée. Voir le *Commentaire*.

D'après Zirkel, מענה aurait, dans v, 19, le sens de « récompenser », comme il a ailleurs celui de « répondre », à l'imitation de ἀμείβεσθαι qui a les deux significations. Mais comment les lecteurs hébreux de Qohéleth auraient-ils deviné ce sens de « récompenser » que ענה n'avait pas dans leur langue? En réalité, מענה dérive d'une racine différente. Voir le *Commentaire*.

הלך נפש (vi, 9) serait imité de ὁρμὴ τῆς ψυχῆς (Marc Aurèle, iii, 16) au dire de Zirkel (cf. aussi Palm, p. 18). Mais, outre que l'Ecclésiaste aurait la priorité sur Marc Aurèle, הלך a un sens analogue dans Éz. xi, 21; Job, xxxi, 7 (Mc Neile).

ויעשם (vi, 12) est expliqué par Zirkel, Grätz et Barton comme une locution inspirée de ποιεῖν χρόνον. De fait, עשה ימים, ποιεῖν χρόνον (1) et *facere dies* (2), sont parallèles. Il ne s'ensuit pas que l'hébreu ait emprunté au grec. L'hébreu disait déjà « faire la Pâque » (Ex. xii, 48, etc.), « faire le sabbat » (Ex. xxxi, 16, etc.). עבד, qui, en araméen, équivaut souvent à l'hébreu עשה, se construit volontiers en syriaque avec un nom de temps, au sens de « passer un jour, une année ». Le verbe « faire » a la même signification en copte, et il l'a reçue de l'ancien égyptien, lequel ne l'a pas empruntée au grec. La nécessité de recourir à un grécisme ne s'impose pas davantage pour l'hébreu. D'ailleurs, la locution employée par Qohéleth eût-elle été intelligible pour ses lecteurs, si עשה n'avait pas eu, dans l'usage, le sens qu'il lui prête? On en peut douter (3).

(1) Platon, *Le Philèbe*, p. 50 D; Démosthène, p. 398, 18.

(2) Cicéron, *Ad Atticum*, v, 20; Sénèque, *Ep.* 66, 4.

(3) Il est précisément assez piquant de voir Tyler écarter ici le grécisme et traduire : « Qui sait ce qui est bon pour l'homme dans la vie, durant le nombre des jours de sa vaine vie, *de sorte qu'il puisse les rendre semblables à l'ombre...* », c'est-à-dire « atteindre une grande longévité, ses jours étant allongés comme l'ombre au coucher du soleil ». Zapletal adopte la même interprétation : « Pourra-t-il

ראה השמש ne serait pas hébreu, mais grec, d'après Palm. Il faudrait donc aussi attribuer à l'influence grecque Ps. LVIII, 9 et même Job, III, 16 et Ps. XLIX, 20, qui disent également « voir le soleil, voir la lumière » ?

יום טובה (VII, 14), quoi qu'en disent Zirkel, Kleinert, Palm et Siegfried, s'explique sans aucun recours à εὐημερία, comme le contraste tout indiqué de יום רעה.

מה־שהיה (VII, 24), d'après Kleinert, traduit τὸ τί ἐστίν, « l'essence des choses ». Mais dans I, 9 ; III, 15 ; VI, 10 l'expression signifie simplement « ce qui existe, ce qui arrive ». Dans VII, 24 elle correspond à « l'œuvre de Dieu » et à « ce qui se fait sous le soleil » de VIII, 17 : il s'agit donc moins des événements en eux-mêmes que de la loi qui les gouverne, du plan que Dieu réalise dans le monde. Mais le parallélisme de VIII, 17 montre que τὸ τί ἐστίν n'a rien à voir ici.

אדם dans VII, 28 est opposé à אשה et donc employé au sens de איש : sous l'influence de l'usage correspondant de ἄνθρωπος opposé à γυνή, concluent immédiatement Zirkel, Grätz et Palm. Mais la Genèse emploie de même אדם en opposition à אשה (II, 22, 23, 25 ; III, 8, 12, 17, 20, 21). A-t-elle donc aussi subi l'influence du grec ?

פתגם (VIII, 11) ne dérive pas de φθέγμα, comme le pensait Zirkel, ni de ἐπίταγμα comme le propose Palm. C'est un mot d'origine persane. Voir le *Commentaire*.

Au dire de Grätz et de Palm, « lance ton pain sur la face des eaux » (XI, 1) n'est pas hébreu, mais s'explique par le grec σπείρειν εἰς τὸ ὕδωρ, σπείρειν πόντον (cf. THEOGNIS, 106). En quoi la formule n'est-elle pas hébraïque ? En tout cas elle n'équivaut pas à la locution grecque, car dans XI, 1 il n'est aucunement question de semer. Amos (VI, 12, où l'on doit lire בבקר ים) est plus près du grec : lui a-t-il donc emprunté ?

D'après Palm, מלאה (XI, 5) au sens de « femme enceinte » s'inspirerait du grec πληροῦν τὰ θηλέα (ARISTOTE, *H. A.* V, 5 ; VI, 20, 21, 22). Le *Commentaire* indiquera un usage pareil du mot en néohébreu, ce qui dispense de recourir au grec.

Tyler et Palm comparent הכל, de XII, 13, à τὸ καθόλου d'Aristote (*Top.* I, 10, etc.) et traduisent « la loi universelle ». Il s'ensuivrait que כי־זה כל־האדם devrait être interprété « ceci est la loi universelle pour l'homme », à moins qu'on ne recoure avec Zirkel à un autre grécisme : τοῦτο παντὸς ἀνθρώπου (χρῆμα). La locution hébraïque est obscure, mais elle ne correspond exactement ni à l'une ni à l'autre expression grecque.

Siegfried (p. 21) fait encore observer qu'on ne rencontre pas dans l'Ancien Testament d'énumération du genre de III, 1-7 ; IX, 2, 11, mais

les allonger (ses jours) comme l'ombre » (cf. VIII, 13). Espérons que l'expression aura été plus claire pour les lecteurs juifs de Qohéleth, qui ne savaient pas le grec, que pour les hébraïsants, tous quelque peu hellénistes.

qu'on en trouve chez les écrivains grecs de basse époque (cf. Philon, *De mercede meretr.* 3, 4; éd. Mangey, II, 267 s.). Zapletal le renvoie à Job, iii, 3 ss.; xxix, 2; xxxviii, 4. Mais est-ce vraiment là un procédé qu'un auteur juif soit incapable de découvrir et qu'il ne puisse employer sans l'avoir emprunté?

Les cas vraiment spécieux. parmi tous ceux qui viennent d'être signalés, se réduisent à תחת השמש (i, 3), תור (i, 13), יפה (iii, 11), עשה טוב (iii, 12) et עשה ימים (vi, 12). Kuenen fait observer avec justesse que « les grécismes de l'Ecclésiaste ne peuvent être évidents et incontestables, puisque l'auteur a dû, sous peine d'être inintelligible, employer les mots au sens de ses lecteurs et s'abstenir des tournures qui leur auraient été étrangères ». Et le savant critique conclut que, du moment que l'auteur a vécu dans la période grecque, les chances sont pour que les expressions suspectes d'hellénisme soient de réels grécismes (p. 191 s.). Mais les locutions ou acceptions nouvelles ont été, pour la plupart, nous le savons, incorporées aussi soit au phénicien, soit au néohébreu. soit à un dialecte araméen, et le fait que Qohéleth a dû être intelligible à ses lecteurs ne tendrait-il pas à prouver que, dès son époque, elles étaient reçues dans l'hébreu tardif? Dès lors, si grécismes il y avait, ne faudrait-il pas dire que le grec a influé non pas directement, ou non pas seulement, sur le style de Qohéleth, mais, de son temps et déjà peut-être avant lui, sur la langue de tous, au moins dans le milieu spécial et intellectuel où il vivait? Qohéleth serait moins l'initiateur d'un mouvement que le témoin d'un fait accompli, ou du moins en train de s'accomplir. Mais y a-t-il des grécismes dans sa langue? Le grec aurait-il influé quelque peu sur l'évolution de l'hébreu? On en peut toujours douter. Outre que l'araméen n'est pas un facteur assez connu pour qu'on puisse dans tous les cas exclure avec certitude l'hypothèse de son intervention, aucun grécisme n'a été relevé dans Ben Sira qui est plus récent que l'Ecclésiaste, qui a voyagé, et qui paraît au fait de quelques usages grecs (1). Les trois ou quatre mots grecs contenus dans Daniel (iii, 5) ne peuvent être invoqués en raison de leur date, et d'ailleurs l'introduction dans une langue de termes techniques étrangers, pour lesquels on n'avait point d'équivalents (et c'est le cas pour Daniel), se réalise beaucoup plus facilement que la modification, dans un sens étranger aussi, des expressions natives et usuelles de la langue.

(1) Cf. Ryssel, *Th. St. und Kr.* 1901, p. 293, qui répond à König, *Die Originalität des neulich entdeckten hebräischen Sirachtexte,* Freiburg im Breisgau, 1899, p. 74. Les grécismes que Wildeboer (*Die Sprüche*, Freiburg i. B., 1897, dans Marti, *Kurzer Hand-Commentar*) a cru découvrir dans les Proverbes sont plus que douteux. Voir cependant les expressions de Prov. xxi, 17 et xxix, 3 relatées ci-dessus, p. 51, et que Wildeboer d'ailleurs ne mentionne pas.

§ 5. Latinismes.

Nous n'avons plus affaire ici qu'avec Grätz (p. 183 s.). Cet exégète aventureux découvre dans שׂדה (ii, 8) le mot latin *sedes* qui serait passé dans le grec sous la forme σέδα, σέδας, et de là dans l'hébreu. Les עשׂרה שׁליטים בעיר de vii, 19 ne seraient d'autres personnages que les décurions des colonies et des municipes romains. Enfin במלאה (xi, 5) copierait le latin *plena*. Ces hypothèses, basées sur de simples rencontres de mots, ou sur moins encore, n'ont aucune vraisemblance.

CHAPITRE V

L'ECCLÉSIASTE ET BEN SIRA (1).

Les rapports qui existent entre certains textes de l'Ecclésiaste et de l'Ecclésiastique ont été mis en lumière par Tyler (p. 4 ss.), Plumptre (p. 56 ss.) et Wright (p. 41 ss.). Ces interprètes n'hésitaient pas à affirmer que Ben Sira avait connu l'Ecclésiaste et l'avait utilisé. Siegfried lui-même (p. 23) a admis que le noyau du livre avait pu se trouver entre les mains de Ben Sira. La découverte des fragments hébreux de l'Ecclésiastique a permis. dans un certain nombre de cas, une étude plus précise du problème. S. Schechter (2), Th. Nöldeke (3), V. Ryssel (4), Knabenbauer (5), Grotaert (6), Zapletal (p. 66) et Barton (p. 54 ss.) maintiennent et l'existence de rapports entre les deux auteurs et la priorité de l'Ecclésiaste. Une minorité composée de J. Halévy (7), E. König (8), N. Peters (9), reste au contraire persuadée que l'Ecclésiaste est l'emprunteur. Quelques exégètes enfin, comme I. Lévi (10) et

(1) Les chapitres IV-X ont été mis à la place qu'ils occupent pour servir de préparation au chapitre XI, dans lequel on essaie de fixer la date de composition de l'Ecclésiaste. Mais on n'a pu éviter, dans les chapitres V-IX, de toucher à plusieurs reprises au contenu doctrinal du livre. Le lecteur est prié d'entendre ces trop brèves allusions dans le sens indiqué au chapitre XIV, dans lequel la doctrine de Qohéleth est étudiée, et au besoin de parcourir ce dernier chapitre avant d'entreprendre la lecture des précédents.

(2) SCHECHTER and TAYLOR, *The Wisdom of Ben Sira,* Portions of the book Ecclesiasticus from hebrew manuscripts, Cambridge, 1899, p. 13 ss. et 35.

(3) *Bemerkungen zum hebräischen Ben Sira,* dans *ZATW,* 1900, p. 90 ss.

(4) *Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs,* dans E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.,* I, p. 322, et dans *Th. St. und Kr.* 1900-1902.

(5) Dans *Stimmen aus Maria-Laach,* 1902, p. 537.

(6) *L'Ecclésiastique est-il antérieur à l'Ecclésiaste,* dans *RB,* 1905, p. 67 ss.

(7) *Étude sur la partie du texte hébreu de l'Ecclésiastique récemment découverte,* Paris, 1897, p. 77 ss.

(8) *Die Originalität, etc.*

(9) *Ecclesiastes und Ecclesiasticus,* dans *BZ,* 1903, p. 47 ss., 129 ss.

(10) *L'Ecclésiastique,* II, Paris, 1901, p. 24.

J. Touzard (1), ne croient pas pouvoir affirmer que l'un des auteurs se soit servi de l'autre.

Si l'on écarte les analogies lointaines et douteuses qui ne peuvent fournir une base sérieuse de discussion, il reste un nombre relativement considérable de textes de l'Ecclésiastique sur lesquels l'attention doit s'arrêter. On peut les classer en trois groupes : 1. Plusieurs passages des fragments hébreux de Ben Sira présentent une ressemblance littérale frappante avec l'Ecclésiaste. 2. Dans d'autres endroits, où le grec seul est conservé, l'original devait se rapprocher singulièrement de l'hébreu de l'Ecclésiaste. Dans ces premiers groupes de textes, l'emprunt, s'il existait, serait textuel. 3. Dans un troisième, il y aurait seulement emprunt d'idées et de développements.

§ 1. Ressemblances textuelles entre l'hébreu de Ben Sira et l'Ecclésiaste.

Dans B. S. iv, 20 : בני עת המון שׁמר « mon fils, observe le temps... », tout le monde accorde que המון « bruit » et aussi « émotion intérieure » ne donne aucun sens satisfaisant. Peters y voit une glose; Lévi le retranche parce qu'il manque dans G et P; Ryssel (2) lit אֶת־הַזְּמָן; Schechter corrige en עת וזמן qui reproduirait une locution d'Eccl. iii, 1. Nöldeke et Mc Neile tiennent la correction pour probable. Serait-elle assurée, il n'y aurait pas lieu de conclure immédiatement à un emprunt. עת וזמן pouvait être une expression reçue, et d'autre part les deux mots, quoique juxtaposés, ne sont pas unis dans l'Ecclésiaste, comme ils le seraient dans Ben Sira.

כי ייי מבקשׁ נרדפים (B. S. v, 3) reproduit assez littéralement Eccl. iii, 15 : והאלהים יבקשׁ את־נרדף, mais donne une autre idée : « Dieu venge les persécutés ». Il est à remarquer que les anciennes versions, sauf V, ont interprété l'Ecclésiaste dans le sens de B. S. (voir le *Com.*), et d'autre part la mention des persécutés n'est pas appelée par le contexte de B. S.; même elle manque dans G : ὁ γὰρ κύριος ἐκδικῶν ἐκδικήσει (σε). Il se pourrait donc que B. S. ait subi une retouche provenant d'une réminiscence d'Eccl. iii, 15 mal interprété (cf. B. S. xiv, 16 *c* et Eccl. v, 17).

אֹרֶךְ רוח « lenteur (à répondre) », de B. S. v, 11, correspond dans une certaine mesure à אֶרֶךְ רוח « patient » d'Eccl. vii, 8.

אל תצטדק לפני אל ולפני מלך אל תתבונן « ne fais pas le juste devant Dieu ni l'homme intelligent devant le roi » (B. S. vii, 5) rappelle Eccl. vii, 16 : אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר.

De B. S. vi. 5 : « que tes relations soient nombreuses, mais ton

(1) *Nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique*, dans *RB*. 1900. p. 57 s.
(2) *Th. St. und Kr.* 1900, p. 375.

confident, un entre mille », les deux derniers mots אחד מאלף rappellent Eccl. vii, 28 : אדם אחד מאלף מצאתי.

לב אנוש ישנא פניו « le cœur de l'homme change son visage » (B. S. xiii, 24) reproduit une expression d'Eccl. viii, 1 : חכמת האדם תאיר פניו ועז פניו ישנא.

כי מי יאמר לך מה תעשה « car qui te dira : que fais-tu? » (B. S. xxxvi, 8) reproduit presque littéralement Eccl. viii, 4 : ומי יאמר לו מה תעשה. Mais on trouve la même formule dans Job, ix, 12.

אך אם איש מפחד תמיד אשר תדע שומר מצוה « mais (consulte) l'homme qui craint toujours, que tu sais observateur du précepte » (B. S. xxxvii, 12), rappelle, dans le second stique, Eccl. viii, 5 : שומר מצוה לא ידע דבר רע.

כל מארץ אל ארץ ישוב ואשר ממרום אל מרום « tout ce qui vient de la terre retourne à la terre, et ce qui vient d'en haut retourne en haut » (B. S. xl, 11) est bien près d'Eccl. xii, 7 : וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה (cf. iii, 20-21).

ויש חכם לנפשו נחכם פרי דעתו על גויתו ויש חכם לעמו יחכם פרי דעתו בגויתם « tel sage est sage pour lui-même : le fruit de sa science est pour lui. Tel sage est sage pour son peuple : le fruit de sa science est pour eux » (B. S. xxxvii, 22-23) développe en termes voisins Eccl. xii, 9 : ויתר שהיה קהלת חכם עוד למד־דעת את־העם.

Enfin וקץ דבר היא הכל « et la conclusion est qu'il (Dieu) est tout » (B. S. xliii, 27) ressemble assez à Eccl. xii, 13 : סוף דבר הכל נשמע. Il semble cependant qu'il ne faut tenir compte que des deux premiers mots, la pensée étant ensuite trop différente malgré la présence de הכל dans les deux textes. סוף דבר, que B. S. aura transformé en קץ דבר par recherche du mot ancien et classique, a des deux parts le sens de « conclusion » et est à sa place dans les deux textes. Ce devait être un terme reçu, employé dans les écoles et familier aux professeurs de sagesse. On ne doit pas s'étonner de le rencontrer chez l'un et l'autre écrivain, et rien ne prouve qu'il y ait emprunt.

Il serait prématuré de porter un jugement définitif avant que d'avoir examiné les autres points de contact des deux livres. Les analogies relevées peuvent prendre une signification assez différente suivant le nombre et la nature des faits que révélera la suite de l'enquête. Jusqu'à présent, la plupart des ressemblances indiquées peuvent s'expliquer par la communauté de date et de milieu des deux livres. Cependant la coïncidence de B. S. xl, 11 avec Eccl. xii, 7 et iii, 20-21, étant donné qu'elle ne constitue pas un fait isolé, est significative, en raison surtout de la seconde partie du verset (cf. cependant Job, xxxiv, 14-15 et Ps. civ, 29-30). Au cas où il y aurait dépendance entre les deux auteurs, l'Ecclésiaste serait certainement l'original. La pensée est chez lui bien à sa place, dans un contexte qui l'appelle et lui convient.

Elle fait essentiellement partie du système d'idées de Qohéleth. Surtout, elle exprime pour lui une réalité physique; il parle sans figures. Dans Ben Sira, nous sommes en présence de considérations générales sur les crimes des méchants et sur la ruine qui menace leurs œuvres, tandis que le juste est affermi et ne chancelle pas. Dans ce contexte, le v. 11 prend un sens moral et métaphorique, soit qu'il exprime la caducité des entreprises des méchants, par opposition à la prospérité des justes et à l'immortalité de leur mémoire, soit qu'il veuille noter le caractère vil et grossier des œuvres d'inspiration basse, et au contraire la noblesse des actions que des motifs élevés ont fait naître. De toute façon, sa phrase s'explique comme un emploi secondaire et dérivé, postérieur à l'usage de la formule au sens propre. On ne conçoit pas qu'ici Qohéleth ait imité Ben Sira; mais celui-ci, pour l'expression de sa pensée, pourrait dépendre de celui-là.

§ 2. Rapprochements textuels entre l'Ecclésiastique grec et l'Ecclésiaste.

L'Ecclésiastique (XVIII, 6) : οὐκ ἔστιν ἐλαττῶσαι οὐδὲ προσθεῖναι καὶ οὐκ ἔστιν ἐξιχνίασαι τὰ θαυμάσια τοῦ κυρίου (cf. XLII, 21 où G traduit לא נוסף ולא נאצל par les mêmes verbes qu'il emploie ici) reproduit à la fois la pensée et l'expression d'Eccl. III, 14 : עליו אין להוסיף וממנו אין לגרע, et III, 11 : לא־ימצא האדם את־המעשה אשר עשה האלהים מראש ועד סוף. Le verset qui suit dans l'Ecclésiastique (XVIII, 7) : ὅταν συντελέσῃ ἄνθρωπος τότε ἄρχεται, καὶ ὅταν παύσηται τότε ἀπορηθήσεται, se rapproche, au moins pour l'idée, d'Eccl. VIII, 17 : « J'ai vu, au sujet de toute l'œuvre de Dieu, que l'homme ne peut trouver l'œuvre qui se fait sous le soleil, parce que l'homme se fatigue à chercher et ne trouve pas, et même si le sage pense connaître, il ne peut pas trouver. » Il y a là des rencontres de pensée et parfois d'expression assez frappantes. Pour le moment, on se contentera de faire observer que l'idée émise par Qohéleth fait corps avec son système philosophique; elle lui est essentielle. L'impuissance de l'homme, soit à connaître, soit à modifier l'œuvre de Dieu, est supposée dans tout III, 1-15 et exprimée soit dans VIII, 16-17; XI, 5, soit dans I, 15; VII, 13. Dans l'Ecclésiastique, les traits indiqués sont loin d'avoir la même importance. Quant à la formule « rien à ajouter ni à retrancher », elle n'est de l'invention d'aucun des deux auteurs (cf. Deut. IV, 2; XIII, 1). Seule son application au même objet est remarquable. D'une façon générale, il est difficile que Qohéleth ne soit pas ici l'inventeur des idées qu'il exprime.

L'Ecclésiastique, I, 13 : τῷ φοβουμένῳ τὸν κύριον εὖ ἔσται ἐπ' ἐσχάτων, est en parallélisme avec Eccl. VIII, 12 : יהיה טוב ליראי האלהים. La pensée n'a rien d'original; mais l'expression est presque identique.

Enfin ὁ ὀρύσσων βόθρον εἰς αὐτὸν ἐμπεσεῖται (Eccli. XXVII, 26) traduit

littéralement חפר גומץ בו יפול (Eccl. x, 8). Il est vrai que c'est là un proverbe, et que Ben Sira a aussi bien pu s'inspirer de Prov. xxvi, 27 : כרה שחת בה יפל.

§ 3. Ressemblances d'idées entre l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique (1).

Eccl. i, 4 : Une génération s'en va, une génération vient, et la terre subsiste toujours.	B. S. xiv, 18 : Comme les feuilles qui poussent sur un arbre verdoyant, | dont l'une se flétrit et l'autre croît, Ainsi des générations de chair et de sang : | l'une meurt et l'autre mûrit.
Eccl. i, 18 : En beaucoup de sagesse il y a beaucoup de chagrin, et qui ajoute à sa science ajoute à sa douleur.	Eccli. xxi, 12 : Il y a une habileté qui accroît l'amertume.
Eccl. ii, 23 : Car toutes ses journées ne sont que douleurs et son occupation n'est que déplaisir; même pendant la nuit son cœur ne repose pas.	B. S. xl, 1-7 ne fait que paraphraser ce verset de l'Ecclésiaste.
Eccl. iii, 7 : Il y a un temps de se taire et un temps de parler.	B. S. xx, 5 : Tel se tait parce qu'il n'a rien à répondre, | et tel se tait parce qu'il considère le temps. Le sage se tait jusqu'au temps, | et le sot n'observe pas le temps (cf. xxxii, 4).
Eccl. iii, 11 : (Dieu) fait toute chose appropriée à son temps (יפה בעתו).	B. S. xxxix, 33-34 : Les œuvres de Dieu sont toutes bonnes (טובים), | à tout besoin il pourvoit en son temps (בעתו). Il n'y a pas à dire : Ceci est mauvais, pourquoi cela? | Car toute chose en son temps est efficace. Cf. 21 : Il n'y a pas à dire : Pourquoi ceci? | Car toute chose a été choisie pour son besoin. Il n'y a pas à dire : Ceci est pire que cela. | Car toute chose en son temps est efficace.

La pensée exprimée par l'Ecclésiaste dans iii, 11 n'est pas de celles qui lui appartiennent en propre ; il ne s'ensuit pas néanmoins qu'il l'ait empruntée à Ben Sira. Il n'est pas sûr non plus qu'on doive prêter à celui-ci, dans xxxix, 21*a*, 34, une intention de correction à l'égard d'Eccl. i, 2-3, 14 ; ii, 11, ni voir dans 21*b* une allusion à Eccl. iv, 9 ss. Les pensées n'ont pas précisément le même objet.

(1) B. S. indique le texte hébreu (I. Lévi), Eccli. le texte grec (Swete) de l'Ecclésiastique.

Eccl. III, 20 : Tous deux (l'homme et l'animal) vont dans un même lieu, tous deux sont sortis de la poussière, et tous deux retournent à la poussière.

Eccli. XVI, 28 : Et ils (les êtres vivants) y retournent (à la terre, après leur mort).

XVII, 1 : Le Seigneur a formé l'homme de la terre, | et il le fait retourner à la terre (cf. Gen. III, 19; Job, XXXIV, 15).

B. S. XLI, 10 : Tout ce qui vient de rien retourne au rien, | ainsi l'impie venant du néant retourne au néant.

B. S. XLI, 10 a une portée morale : il n'y est plus question de tous les hommes, mais de l'impie seulement, et le verset suivant ajoute : « L'homme en son corps n'est que vanité (הבל), mais la renommée de piété n'est jamais détruite. » En faisant valoir ainsi l'immortalité de la mémoire du juste, et en restreignant la « vanité » au corps de l'homme, Ben Sira ne répondrait-il pas aux théories de Qohéleth sur l'universelle vanité et à ses plaintes sur l'absence de rétribution?

Eccl. IV, 8 : Et pour qui travaillé-je et privé-je mon âme de bien-être (cf. II, 18-19, 21)?

B. S. XIV, 4 : Qui se prive entasse pour un autre, | et un étranger se rassasiera de ses biens.

Eccl. V, 1-2 : Ne te hâte point avec ta bouche, et que ton cœur ne se presse pas de proférer une parole devant Dieu, car Dieu est dans les cieux et toi sur la terre : pour ce motif, que tes paroles soient peu nombreuses!

Car de la multitude des occupations naissent les songes, | et de la multitude des paroles, des propos d'insensé.

B. S. VII, 14 : Ne bavarde pas dans l'assemblée des princes, | et ne répète pas une parole dans la prière.

Eccl. V, 3-5 : Lorsque tu as fait un vœu à Dieu, ne tarde pas à l'accomplir; car il n'y a pas de faveur pour les insensés. Ce que tu as voué, accomplis-le : mieux vaut pour toi ne pas vouer, que vouer et ne pas accomplir. Ne permets pas à ta bouche de rendre ta chair coupable, et ne dis pas devant le prêtre que ce fut une inadvertance : pourquoi Dieu s'irriterait-il au sujet de ta parole et détruirait-il les œuvres de tes mains?

Eccli. XVIII, 22-24 : Que rien ne t'arrête d'accomplir un vœu en temps voulu, | et n'attends pas jusqu'à la mort pour te libérer.

Avant de vouer prépare ton vœu, | et ne sois pas comme un homme qui tente le Seigneur.

Souviens-toi de la colère aux jours de la fin, | et au temps de la vengeance quand il détournera son visage.

Les deux développements contiennent les mêmes idées et dans le même ordre : accomplir sans retard le vœu qu'on a fait et ne pas vouer

inconsidérément, le tout afin d'éviter le péché, de ne pas exciter la colère de Dieu, ni encourir son châtiment. Ce parallélisme des deux textes, sauf quelques traits propres à chaque auteur, est remarquable. Il est vrai qu'un document antérieur (Deut. XXIII, 21-23) exprime à peu près les mêmes pensées, mais dans un ordre un peu différent. Bien qu'il s'agisse donc d'un thème traditionnel, une dépendance est assez vraisemblable. Peters attribue la priorité à Ben Sira, parce que l'Ecclésiaste est plus long et par conséquent développe, en les motivant, les affirmations de l'Ecclésiastique. En réalité, la composition de Ben Sira est comme d'ordinaire mieux agencée; ses propositions sont en meilleur équilibre. Mais ses pensées ont aussi quelque chose de plus indéterminé et en somme, sauf peut-être 22*b*, de moins personnel. On sent l'écrivain et presque le rhéteur. La phrase est pleine de clichés, comme « tenter le Seigneur » (Ex. XVII, 2, etc.), « les jours de la fin » (Gen. XXVII, 2; II Chr. XXVI, 21, etc.), « le temps de la vengeance » (Jér. XLVI, 21; L, 27, 31, etc.), « le détournement du visage » (Deut. XXXI, 18; cf. Ex. III, 6; Deut. XXXI, 17, etc.). L'Ecclésiaste est plus personnel dans la forme, plus concret; il a plus de traits vécus (cf. 5*ab*). Sa phrase est moins arrondie, les membres moins également balancés. Mais il est plus décisif, plus pressant, plus ferme, en somme plus original. Il ne développe pas Ben Sira.

Eccl. V, 11 *b* : L'abondance du riche ne lui permet pas de dormir.	B. S. XXXIV, 1 : L'insomnie du riche épuise sa chair | et ses soucis font fuir le sommeil.
Eccl. VI, 1-2 : Il est un mal que j'ai vu sous le soleil, et il est grand sur l'homme : un homme à qui Dieu a donné fortune et richesses et honneurs, et qui ne manque pour son âme de rien de ce qu'il désire, et Dieu ne lui permet pas d'en manger, mais un étranger les mange. C'est là une vanité et un mal cruel (cf. 3-6).	B. S. XI, 16-17 : Tel s'enrichit en se privant, | et perd sa récompense. Au temps où il dit : j'ai trouvé le repos | et maintenant je jouirai de mes biens, Il ne sait pas quelle sera sa part : | il laissera (tout) à d'autres et mourra (cf. XXX, 14-20).
Eccl. VII, 12 *a* : La protection (צל) de la sagesse est comme la protection de l'argent.	B. S. XIV, 26-27 : (Heureux l'homme) Qui s'abrite sous son ombre contre la chaleur, | et se réfugie dans sa demeure. (Cf. B. S. XL, 25-27; mais voir aussi Jug. IX, 15; Is. XXX, 2, 3 sur l'emploi de צל.)
Eccl. VII, 20-22 : Car il n'y a pas d'homme juste sur la terre | qui fasse le bien et ne pèche pas.	Eccli. XIX, 10, 13-16 : As-tu entendu une parole? Qu'elle meure avec toi : | sois sans inquiétude, elle ne te fera pas éclater.

Ne prête pas attention non plus à toutes les paroles que l'on dit, de peur que tu n'entendes dire que ton serviteur te maudit. Car ton cœur sait que c'est bien des fois aussi que tu as, toi aussi, maudit les autres.

Eccl. VII, 26 *b* : Celui qui est agréable à Dieu lui échappera (à la femme), mais un pécheur y sera pris.

Eccl. VIII, 11-13 : Parce que la sentence concernant l'œuvre du mal ne s'exécute pas promptement, pour ce motif le cœur des fils de l'homme s'emplit en eux du désir de faire le mal, parce que le pécheur fait le mal cent fois et prolonge ses jours, bien que je sache que le bonheur sera pour ceux qui craignent Dieu, parce qu'ils le craignent; et le bonheur ne sera pas pour le méchant, et pareil à l'ombre il ne prolongera pas ses jours, parce qu'il ne craint pas Dieu.

Eccl. IX, 16 : Et j'ai dit : La sagesse vaut mieux que la force, mais la sagesse du pauvre est dédaignée et ses paroles ne sont pas écoutées.

Eccl. X, 11 : Si le serpent mord faute d'enchantement, | il n'y a aucun avantage pour le charmeur.

Eccl. X, 12 : Paroles de la bouche d'un sage, faveur; | mais les lèvres d'un insensé le perdront.

Questionne ton ami : peut-être n'a-t-il pas fait cela, | et s'il l'a fait, pour qu'il ne le fasse plus.

Questionne ton ami : peut-être n'a-t-il pas dit cela, | et s'il l'a dit, pour qu'il ne recommence pas.

Questionne ton ami, car souvent il y a calomnie, | et ne crois pas tout ce qu'on dit.

Il se commet des écarts, mais sans que le cœur y soit, | et qui n'a pas péché par sa langue?

Eccli. XXVI, 23 : Γυνὴ ἀσεβὴς ἀνόμῳ μερὶς δοθήσεται, | εὐσεβὴς δὲ δίδοται τῷ φοβουμένῳ τὸν κύριον (1).

B. S. V, 4-7 : Ne dis pas : j'ai péché, et que me fera-t-il | puisqu'il est patient?

Ne compte pas sur le pardon | pour ajouter faute sur faute

En disant : sa miséricorde est grande, | à mes nombreux péchés il pardonnera.

Car la miséricorde et la colère sont auprès de lui | et son courroux repose sur les méchants.

Ne tarde pas de te convertir à lui | et ne diffère pas de jour en jour.

Car sa fureur éclatera tout à coup | et au jour de la vengeance tu seras emporté.

B. S. XIII, 22 : Quand le riche parle, tous se taisent pour l'écouter | et ils portent aux nues sa sagesse.

Si le pauvre parle : « Qui est-ce? » dit-on, | et s'il trébuche, ils le poussent.

B. S. XII, 13 : Qui a pitié d'un charmeur mordu | et de tous ceux qui approchent les bêtes féroces?

Eccli. XXI, 27 : Quand l'impie maudit l'adversaire, | il maudit sa propre âme.

Aux passages dans lesquels Qohéleth recommande la jouissance

(1) Les versets 18 à 27 du chapitre XXVI, qui manquent dans les mss. ordinaires, ont pour témoins le codex 248, Clément d'Alexandrie, la Pechitta et la version arabe.

(II, 24-25; III, 12-13, 22; V, 17-19; VI, 3-6; VII, 14; VIII, 15; IX, 7-10; XI, 8-10) répond dans Ben Sira XIV, 1-19 (cf. B. S. XXX, 15-24; XXXVIII, 16-23), qui contient la même exhortation, basée aussi sur la perspective de la mort et du triste sort réservé à l'homme dans le cheol (cf. Eccli. XVII. 22-23; B. S. XLI. 1-4). Il faut citer au moins XIV, 11-17 :

11 Mon fils, (si tu en as les moyens sers-toi,
et) si tu en as les moyens, fais-toi du bien,
et suivant ton pouvoir rassasie-toi.
12 Souviens-toi que (dans le cheol il n'y a plus de plaisir,
et que) la mort ne tardera pas,
et que la loi du cheol ne t'a pas été communiquée.
13 Avant de mourir fais du bien à ton ami,
et donne-lui autant que tu le peux.
14 Ne te refuse pas le bonheur du jour,
et ne passe pas à côté de la part de plaisir
(et ne désire pas d'un mauvais désir).
15 Ne laisseras-tu pas ta fortune à un autre
et le fruit de tes peines à des gens qui se le partageront?
16 Donne, prends et traite-toi bien,
car ce n'est pas dans le cheol qu'il faut chercher du plaisir
(et tout ce qu'il est beau de faire devant Dieu, fais-le).
17 Toute chair s'use comme un vêtement,
et la loi éternelle c'est : ils mourront.

Le thème est identique de part et d'autre. Et le fait mérite d'autant plus considération qu'aucun autre livre de l'Ancien Testament ne contient de pareilles exhortations, à moins qu'il ne les rapporte pour les blâmer (cf. Is. XXII, 13). Le trait est donc exclusivement commun aux deux auteurs. Quant aux termes dont ils se servent, on a comparé הטיב לך de B. S. (v. 11) avec עשׂית טוב et ייטיבך לבך d'Eccl. (III, 12; XI, 9), טובת יום du premier (v. 14) avec יום טובה du second (VII, 14). On peut aussi rapprocher B. S. v. 11 d'Eccl. IX, 7, et B. S. v. 12, 16 d'Eccl. IX, 6, 10. Quoi qu'il en puisse être des détails du texte, il est difficile que les deux développements aient été conçus de façon indépendante. Si une dépendance était admise, rien n'autoriserait à supposer que l'Ecclésiaste est l'emprunteur. La doctrine énoncée tient une plus grande place chez lui que dans l'Ecclésiastique. Chez Ben Sira, c'est un texte isolé, qui s'harmonise, il est vrai, avec tout un aspect de la pensée de l'auteur (1), mais ne se rattache cependant par aucun lien nécessaire au reste de son œuvre. Même, Ben Sira paraît

(1) I. Lévi écrit (II, p. LX), non sans exagération : « L'Ecclésiastique offre, en effet, un mélange singulier du sentiment religieux le plus élevé et de l'épicuréisme le plus terre à terre. »

oublier ici l'immortalité de la mémoire qu'il a promise ailleurs au juste, pour l'engager à poursuivre des satisfactions moins platoniques. Dans l'Ecclésiaste au contraire, l'exhortation au plaisir est fréquemment répétée, et présentée chaque fois comme la conclusion pratique de sa conception du monde et de la vie. comme l'aboutissement logique de sa pensée sur le terrain de l'action. Sans être tout à fait adventice dans Ben Sira, l'invitation à la jouissance n'est donc pas essentielle à son œuvre; elle sort, dans l'Ecclésiaste, des entrailles mêmes du sujet. D'ailleurs cette doctrine, sans être en opposition avec les livres antérieurs de l'Ancien Testament, se présente cependant sous une forme qui constitue à elle seule une innovation. L'innovation ne peut provenir que du génie original de Qohéleth. Ben Sira, écrivain plus littéraire, mais penseur moins profond, compilateur éclectique, mais esprit peu personnel, se contente de refléter tour à tour et de développer dans un style agréable les divers aspects de l'Ancien Testament : il n'a rien inventé.

Les deux auteurs ont un dernier point de contact. Ben Sira promet en récompense au juste l'immortalité de la mémoire :

> Leurs corps subsistent un nombre de jours,
>   mais l'existence de la renommée, des jours sans nombre.
> La vie de l'homme dure un nombre de jours,
>   mais la vie d'Israël, des jours sans nombre.
> Celui qui est sage pour son peuple acquiert la gloire,
>   et son nom demeure éternellement (B. S. xxxvii, 25-26).
> L'homme en son corps n'est que vanité,
>   mais la renommée de piété n'est jamais détruite.
> Sois soucieux de la renommée,
>   car elle t'accompagnera plus que mille trésors précieux.
> Le bonheur du vivant ne dure qu'un nombre de jours,
>   mais le bien de la renommée dure des jours sans nombre (B. S. xli, 11-13).

Ben Sira est d'accord avec Prov. x, 7 (cf. iii, 35) et avec Ps. cxii, 6. Seul, Qohéleth émet sur le même sujet une pensée différente (ii, 16 et ix, 5; cf. i, 11 et ix, 15). Eccl. ii, 16 et B. S. xxxvii, 26, prennent le contrepied l'un de l'autre. Des deux parts, le sage est nommé. D'un côté, il est dit que sa mémoire, non plus que celle du sot, ne durera toujours (אין זכרון לחכם עם־הכסיל לעולם); de l'autre, que sa renommée demeure éternellement (ושמו עומד בחיי עולם). Il est vrai que Ben Sira ne parle point cette fois du sage en général, mais seulement de celui qui a été sage pour son peuple (cf. Eccl. xii, 9). Dans xli, 5-13, il oppose à la ruine des méchants l'immortalité de la mémoire des hommes pieux, et le soin qu'il prend de restreindre la « vanité » au corps de l'homme indiquerait,

comme on a déjà eu l'occasion de le faire observer, qu'il a lu Qohéleth.

Que conclure de cette revue, encore incomplète, des textes? Les points de contact entre les deux livres sont trop nombreux pour être expliqués sans un rapport quelconque, direct ou indirect, entre les deux auteurs. Il faut, à tout le moins, admettre que l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique datent d'époques assez voisines, et sont en partie l'écho des mêmes discussions. Cette hypothèse explique que l'un et l'autre soient préoccupés des mêmes questions, qu'ils les résolvent souvent de même, comme aussi qu'ils aient choisi parfois des solutions opposées. Elle rend même compte dans une certaine mesure de la présence dans les deux ouvrages de mots spéciaux et de locutions identiques. Mais il est permis d'aller plus loin. On sait que Ben Sira a beaucoup lu les livres saints : son traducteur l'affirme. Il leur a même beaucoup emprunté (1). Son procédé ne consiste pas à citer, mais à choisir, soit des locutions et des tournures qu'il reproduit ou imite, soit des pensées qu'il paraphrase en les adaptant à son but particulier. Ses nombreux points de contact avec l'Ecclésiaste doivent trahir l'usage pareil qu'il en aura fait. Il faut avouer pourtant qu'aucun des rapprochements indiqués n'est absolument concluant à cet égard : tous peuvent à la rigueur être éludés. Mais il paraît impossible d'attribuer à Ben Sira la priorité sur Qohéleth. Peters n'a pas réussi à la démontrer (2), et l'originalité de Qohéleth a été signalée, au contraire, dans plusieurs cas.

(1) Cf. SCHECHTER-TAYLOR, p. 13 ss.; NÖLDEKE, p. 83 ss.; TOUZARD, *RB*, 1900, p. 57 s.

(2) Peters a le tort, plus d'une fois, de fonder son raisonnement sur le texte de B. S. tel qu'il l'a établi dans *Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus* (Freiburg im Breisgau, 1902). Étant donné l'état d'altération des mss. hébreux de B. S. et l'incertitude persistante de certaines leçons, c'est là une base d'argumentation trop peu sûre. Dans d'autres cas, Peters comprend inexactement l'Ecclésiaste. C'est ainsi que, dans x, 8-9, il n'est pas précisément question, comme dans Eccli. xxvii, 25-27, d'intrigues qui peuvent se retourner contre leur auteur. Ce qui semble avoir plus d'une fois donné le change à Peters, c'est que l'Ecclésiaste est souvent peu ordonné et chargé de répétitions. Peters a cru qu'il développait B. S. Mais Qohéleth est aussi mal agencé quand il est certainement original. Si, d'ailleurs, les mêmes pensées sont souvent plus longuement exposées dans l'Ecclésiaste, il arrive aussi que B. S. soit plus développé : comparer en particulier Eccl. ii, 22-23 et B. S. xl, 1-7; Eccl. iii, 7 et B. S. xx, 4-6 (cf. GROTAERT, p. 71 s.).

On ne saurait arguer des caractères de la langue de B. S. pour établir son antériorité. Tout le monde reconnaît que si sa syntaxe est ordinairement plus pure que celle de l'Ecclésiaste, c'est qu'il s'est efforcé d'imiter l'hébreu classique. Mais son vocabulaire chargé d'aramaïsmes et de néohébraïsmes, et différentes particularités de son style, marquent nettement sa date réelle (cf. TOUZARD, *RB*, 1898, p. 53 ss. : 1900, p. 60 s.). Peters lui-même (*BZ*, 1903, p. 149) renonce à user de l'argument linguistique pour démontrer sa thèse de la priorité de Ben Sira.

CHAPITRE VI

L'ECCLÉSIASTE ET LE LIVRE DE LA SAGESSE.

Christian Schmidt (p. 71, note *e*) tient pour certain que la Sagesse de Salomon « corrige toutes les propositions de l'Ecclésiaste qui, mal comprises ou en raison de préjugés pharisiens, pouvaient sembler scandaleuses ». Il croit même qu'on pourrait affirmer avec quelque raison que l'auteur de la Sagesse n'a mis son livre sous le couvert de Salomon qu'à cause de l'Ecclésiaste et pour donner à ce dernier livre « une sorte de seconde partie dans laquelle Salomon paraîtrait cette fois tout à fait orthodoxe ». Augusti (1) estime vraisemblable que l'auteur de la Sagesse a écrit son œuvre pour réfuter et rectifier la sagesse singulière de Qohéleth. Kelle (2) voit aussi dans la Sagesse une réfutation de l'Ecclésiaste. Plumptre (p. 71 ss.) n'est pas d'un autre avis, bien qu'il estime que l'auteur de la Sagesse a mal jugé l'Ecclésiaste, et s'est mépris sur le but réel et le sens vrai de son livre (p. 74 s.). Sans prétendre que l'Ecclésiaste ait précisément été l'occasion qui aurait poussé l'auteur de la Sagesse à écrire, Fr. Buhl (p. 23), Siegfried (3), Mc Neile (p. 37-39), Barton (p. 57-58) admettent cependant que Sag. II, 1-9, a pour but direct et avoué de combattre les assertions correspondantes de l'Ecclésiaste. Tyler (p. 95) ne veut pas prononcer le mot de « polémique directe », mais il entend bien que l'Ecclésiaste déplaisait à l'auteur alexandrin de la Sagesse, lequel a été heureux de prêter à Salomon des sentiments plus dignes du grand roi. La plupart des commentateurs adoptent une opinion encore plus modérée : la Sagesse n'en voudrait pas directement au livre de l'Ecclésiaste, mais au mauvais usage qu'on en faisait de son temps, à l'interprétation abusive qu'en donnaient certains Juifs épicuriens d'Alexandrie pour légitimer leur inconduite. La

(1) *Grundriss einer historisch-kritischen Einleitung in das A. T.*, Leipzig, 1806, zweite Abtheilung, p. 249.

(2) *Die heiligen Schriften in ihrer Urgestalt.* I Theil : *Die salomonischen Schriften*, Freiberg, 1815, p. 280 et 330 ss.

(3) *Prediger und Hoheslied*, p. 23; *Die Weisheit Salomos,* dans KAUTZSCH, *Apokryphen,* Freiburg im Breisgau, 1900, p. 476; et dans *HDB*, IV, art. *Book of Wisdom*, p. 928.

Sagesse serait donc à l'égard de l'Ecclésiaste dans le même rapport que l'Épître de saint Jacques à l'égard des Épîtres de saint Paul. Telle est, avec des nuances, la position prise par Knobel (p. 98), Grimm (1). Delitzsch (p. 219), Wright (p. 67 ss.), Nowack (p. 192), Kuenen (p. 193), Condamin (2). Contrairement à tous, Hitzig (p. 121) considère comme invraisemblable l'existence d'un rapport quelconque entre la Sagesse et l'Ecclésiaste, et croit même possible que le second écrit soit le plus récent des deux. Qui a raison? L'auteur de la Sagesse a-t-il jugé l'Ecclésiaste comme feront plus tard les Chammaïtes? A-t-il seulement combattu les Juifs épicuriens qui prétendaient s'autoriser de ce livre? Ou bien encore n'aurait-il pas ignoré complètement l'Ecclésiaste? La comparaison des textes permettra peut-être de dire laquelle de ces hypothèses correspond à la réalité des faits.

Sag. I, 16. Mais les impies l'ont appelée (la mort) par leurs mains et leurs discours; la regardant comme une amie, ils ont dépéri, et ils ont fait alliance avec elle, parce qu'ils méritent de devenir sa propriété.	Eccl. II, 17. Et j'ai haï la vie, parce que mauvaise est pour moi l'œuvre qui se fait sous le soleil. IV, 2. Et j'ai proclamé les morts qui sont déjà morts plus heureux que les vivants qui sont encore vivants. Et plus heureux que les uns et les autres celui qui n'a pas encore existé, qui n'a pas vu l'œuvre mauvaise qui se fait sous le soleil!
II, 1. Ils ont dit en eux-mêmes, raisonnant de travers : Courte et triste est notre vie, et à la mort il n'y a pas de remède, et on ne connaît personne qui délivre des enfers.	XI, 10. ...L'adolescence et la jeunesse sont vanité. II, 22-23. Car que revient-il à l'homme de tout son travail et du souci de son cœur, à quoi il se fatigue sous le soleil? Car toutes ses journées ne sont que douleurs, et son occupation n'est que déplaisir; même pendant la nuit son cœur ne repose pas. V, 15-16. ...Et quel profit pour lui d'avoir travaillé pour du vent? En outre, tous ses jours se passent dans les ténèbres et le deuil et l'aigreur extrême et l'irritation. IX, 4-5. Pour tous les vivants il y a de l'espérance, car un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort; car les vivants savent qu'ils mourront, mais les morts ne savent rien, et il n'y a

(1) *Das Buch der Weisheit,* Leipzig, 1860, p. 39 s.
(2) *RB*, 1900, p. 367 s.

2. Car nous sommes nés par hasard, et après cette vie nous serons comme si nous n'avions jamais été.

Car le souffle de nos narines est une fumée, et la pensée une étincelle qui jaillit au battement de notre cœur.

3. Qu'elle s'éteigne, le corps tombera en cendres, et le souffle se dissipera comme l'air sans consistance;

4. et notre nom sera oublié avec le temps, et personne ne se souviendra de nos œuvres; et notre vie s'en ira comme les restes d'un nuage, et elle se dissipera comme une vapeur que chassent les rayons du soleil et que sa chaleur fait tomber.

5. Car notre vie est le passage d'une ombre; et notre fin est sans retour, car le sceau est apposé et aucun ne revient.

plus pour eux de récompense.....

VIII, 8. Il n'y a pas d'homme qui soit maître du souffle de vie, pour retenir le souffle de vie, et il n'y a pas de maître du jour de la mort, et il n'y a pas de dispense de ce combat...

IX, 11. Car le temps et le sort adverses les atteignent tous.

III, 18-21. ...Ils sont quant à eux des bêtes. Car le sort des fils de l'homme et le sort de la bête sont un sort identique pour eux : telle la mort de l'un, telle la mort de l'autre, et il n'y a qu'un même souffle de vie pour tous deux. Et l'avantage de l'homme sur la bête est nul, car tout est vanité. Tous deux vont dans un même lieu; tous deux sont sortis de la poussière, et tous deux retournent à la poussière : qui sait si le souffle de vie des fils de l'homme monte en haut, et si le souffle de vie de la bête descend en bas vers la terre?

XII, 7. Avant que la poussière retourne à la terre, selon ce qu'elle était, et que le souffle de vie retourne à Dieu qui l'avait donné.

IX, 5. Car leur mémoire est oubliée.

II, 16. Car la mémoire du sage, non plus que de l'insensé, n'est éternelle. puisque déjà, les jours qui suivent, tous deux sont oubliés.

I, 11. Il n'y a pas de souvenir des anciens, et des descendants qui existeront il n'y aura pas non plus de souvenir chez ceux qui existeront ensuite.

VI, 12. ...durant les jours de sa vie de vanité que, pareil à l'ombre, il passe (cf. VIII, 13).

IX, 6. Leur amour, aussi bien que leur haine et leur jalousie, a déjà péri, et ils n'auront plus jamais part à tout ce qui se fait sous le soleil.

XII, 5. Car l'homme s'en va vers sa maison d'éternité.

6. Venez donc et jouissons des biens présents, et usons bien vite des créatures pendant (?) la jeunesse.

7. Prenons abondamment vins précieux et parfums, et ne laissons point passer la fleur du printemps.

7. Couronnons-nous de roses avant qu'elles se flétrissent (qu'il n'y ait pas une prairie où ne passent nos amusements).

8. Qu'aucun de nous ne manque à nos fêtes, laissons partout des marques de notre joie, car c'est là notre part et c'est là notre sort.

22. Et ils n'ont pas espéré de rémunération pour la justice, et ils ont méconnu qu'il existe une récompense pour les âmes saintes.

III, 2. Aux yeux des insensés ils (les justes) paraissent morts, et leur départ semble un malheur

3. et leur éloignement de nous, un anéantissement.

VIII, 10. A cause d'elle (de la sagesse) je recueillerai la gloire dans les assemblées, et, jeune encore, l'honneur auprès des vieillards.

13. A cause d'elle j'obtiendrai l'immortalité et je laisserai à la postérité un souvenir éternel.

16. Rentré dans ma maison, je me reposerai auprès d'elle; car son commerce n'a point d'amertume, ni sa société, de douleur, mais du bonheur et de la joie.

II, 24. Il n'y a rien de mieux pour l'homme que de manger et de boire et de faire jouir son âme du bien-être dans son travail (cf. III, 12, 22; V, 17).

IX, 7-8. Va, mange avec joie ton pain et bois ton vin d'un cœur content, puisque déjà Dieu est favorable à tes œuvres. Qu'en tout temps tes vêtements soient blancs, et que l'huile ne manque pas sur ta tête (cf. II, 3, 10).

XI, 9. Réjouis-toi, jeune homme, dans ton adolescence, et que ton cœur te donne de la joie dans les jours de ta jeunesse, et marche dans les voies de ton cœur et selon les regards de tes yeux.

III, 22. Et j'ai vu qu'il n'y a rien de meilleur pour l'homme que de se réjouir dans ses œuvres, car c'est sa part (cf. II, 10; V, 17-18; VIII, 15; IX, 9).

IX, 2-5. Il y a pour tous un même sort, pour le juste et pour l'impie, pour le bon et pour le méchant, et pour le pur et pour l'impur, pour celui qui sacrifie et pour celui qui ne sacrifie pas... Et ensuite, ils sont réunis aux morts... Mais les morts ne savent rien, et il n'y a plus pour eux de récompense...

10. ...Car il n'y a ni œuvre, ni science, ni intelligence, ni sagesse, dans le cheol où tu vas.

IX, 11. ...Et il n'y a pas non plus de pain pour les sages, ni de richesse pour les intelligents, ni de faveur pour les savants.

II, 16. Car la mémoire du sage, non plus que de l'insensé, n'est éternelle, puisque déjà, les jours qui suivent, tous deux sont oubliés.

I, 18. En beaucoup de sagesse il y a beaucoup de chagrin, et qui ajoute à sa science ajoute à sa douleur.

Le lecteur aura remarqué le parallélisme de μερίς (Sag. II, 9) avec

חלק (Eccl. II, 10; III, 22, etc.). Siegfried (1) a encore rapproché εἶπον γὰρ ἐν ἑαυτοῖς (Sag. II, 1) de אמרתי אני בלבי (Eccl. II, 1), ὡς νεότητι (Sag. II, 6) de בילדותך (Eccl. XI, 9), et καταδυναστεύειν (Sag. II, 10) de עשק ב (cf. Eccl. IV, 1) et de שלט ב (Eccl. VIII, 9). Quoi qu'il en soit de ces points de détail, les traits communs sont nombreux entre les paroles prêtées par la Sagesse aux impies et celles que l'Ecclésiaste a écrites, trop nombreux, semble-t-il d'abord, pour être dus seulement à des coïncidences fortuites. Et l'on devrait, en effet, conclure que l'auteur de la Sagesse a en vue Qohéleth, ou plutôt ceux qui l'interprétaient mal, s'il s'agissait ici d'une doctrine peu répandue et rarement exprimée. Mais l'épicurisme au sens vulgaire du mot a été connu et pratiqué de toute antiquité, et les principes essentiels de conduite de ses adeptes n'ont pas varié à travers les temps, non plus que leur exposé des motifs. Tout se borne de leur part à paraphraser avec plus ou moins de bonheur la parole rapportée par Isaïe (XXII, 13) : « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons ». Les modèles, soit égyptiens, soit grecs, du genre ne manquaient pas, en particulier à Alexandrie, au temps du pseudo-Salomon. Il ne suffirait donc pas qu'on retrouvât dans l'Ecclésiaste et dans la Sagesse les traits généraux de la doctrine épicurienne, pour qu'on pût conclure que le second livre puise dans le premier. Pareille conclusion ne pourra être légitimement tirée que si les traits qui individualisent le prétendu épicurisme de l'Ecclésiaste sont ceux-là mêmes qui caractérisent l'épicurisme dépeint et stigmatisé par la Sagesse.

Or, à prendre d'abord dans leurs grandes lignes la doctrine combattue par le livre grec et celle que professe le livre hébreu, il est aisé de voir que l'une et l'autre ne coïncident pas. Les adversaires auxquels le pseudo-Salomon en a sont des impies qui ne croient ni à Dieu ni à la Providence (I, 16; II, 2; III, 10 etc.). L'Ecclésiaste reste religieux et croyant. Ceux-là recherchent la jouissance sans frein (II, 6-9); lui recommande le plaisir calme et modéré (II, 24 et parallèles). Ils font des amusements le but unique de la vie (II, 2-9); lui proclame la vanité des plaisirs (II, 2, 11) et prescrit l'observation de la loi morale et le service de Dieu (XI, 9*b*; XII, 1, 13-14) (2). A la poursuite de la volupté ils joignent la méchanceté envers les justes et les faibles (II, 10-20); l'Ecclésiaste a horreur de toutes les injustices et de toutes les oppressions (III, 16; IV, 1-3; V, 7). Si donc l'auteur de la Sagesse voulait venger la mémoire de Salomon, auteur présumé de l'Ecclésiaste, et lui faire exprimer des pensées opposées à celles des impies, il n'aurait eu dans plus d'un cas qu'à puiser dans l'Ecclésiaste même et à citer

(1) Dans KAUTZSCH, *Apokryphen*, p. 481 s.

(2) Si l'auteur de la Sagesse a en vue l'Ecclésiaste, c'est l'Ecclésiaste tel qu'il était alors, c'est-à-dire aussi complet qu'il l'est aujourd'hui.

quelques-unes de ses paroles. Il n'est par conséquent pas à croire qu'il fasse intervenir le personnage du grand roi, qu'on ne voit d'ailleurs apparaître qu'au chapitre vii, pour donner plus de poids à sa prétendue réfutation de l'Ecclésiaste. Il use simplement d'un procédé reçu de son temps : on aimait à couvrir d'un nom illustre le contenu des livres nouveaux. C'était en particulier une pratique traditionnelle, depuis les Proverbes, de mettre les œuvres de sagesse sous le patronage de Salomon.

Que si l'on examine de près les détails du discours des impies dans la Sagesse, il apparaîtra aussi bien que l'épicurisme qui s'y exprime ne s'inspire pas de l'Ecclésiaste, mais d'autres sources assez faciles à reconnaître. Le premier trait, s'il exprimait l'alliance dans les mêmes esprits du pessimisme et de l'eudémonisme, désignerait peut-être l'Ecclésiaste. Mais i, 16, ne décrit pas le pessimisme. Rien n'indique par la suite que les impies dont il est question désirent la mort, bien au contraire (cf. ii, 1-20), et le contexte impose à ce verset embarrassant un sens en rapport avec i, 6-15. Si les impies sont dits « appeler la mort », c'est en ce sens que leurs paroles blasphématoires et leurs actes coupables la méritent et l'attirent sur eux (cf. i, 11-12, 15 *b*, 16 *in f.;* dans 15*b*, les mots « l'injustice conduit à la mort » doivent être restitués dans G d'après L). L'ironie est indiquée dès le verset 12 : μὴ ζηλοῦτε θάνατον. Au v. 16, elle devient du sarcasme. — La pensée contenue dans ii, 1, est un des lieux communs de l'épicurisme, et qu'on développait depuis longtemps en Égypte (1). Les expressions employées, s'il fallait leur chercher des origines bibliques, pourraient aussi bien être empruntées à Gen. xlvii, 9; Job, xiv, 1; x, 21; xiv, 10-12, 14; Ps. xxxix, 6-7 qu'à l'Ecclésiaste. On ne reviendra pas sur cette observation; mais plusieurs traits du discours des impies pourraient trouver des modèles, inspirés, il est vrai, d'un tout autre esprit, dans les livres hébreux; et les doctrines nouvelles de la Sagesse, en particulier l'affirmation de la rétribution éternelle pour les justes (ii, 16; iii, 1-3; v, 15-16 etc.), atteint autant Job (xiv, xxi), plusieurs Psaumes (vi, xxx, lxxxviii, cxv; cf. Is. xxxviii) et Ben Sira (Eccli. xvii, 22-23; B. S. xli, 4), que l'Ecclésiaste. — Il n'est presque pas un mot de Sag. ii, 2, que l'Ecclésiaste ne contredise : la première proposition n'est pas de lui, il entend bien que Dieu gouverne tout (iii, 11, 15; vi, 10 etc.); la seconde non plus, il croit à la survivance dans le cheol (ix, 10); le souffle de vie garde encore pour lui quelque chose de son mystère (iii, 21; xi, 5; xii, 7), et il n'a pas l'idée d'y voir seulement un peu d'air et de vapeur. La psychologie des Hébreux faisait du cœur le siège de l'intelligence, mais parler d'étincelle à propos de la

(1) Voir ci-dessous, p. 99 s.

pensée n'a rien d'hébraïque. L'un et l'autre trait sont au contraire en parfaite harmonie avec les conceptions des stoïciens et des épicuriens : pour eux l'âme était un élément igné et avait son siège dans la poitrine (1). — Le v. 3 ne reflète pas non plus les théories de l'Ecclésiaste : celui-ci peut hésiter un moment sur la direction que prend le souffle de vie après la mort, mais il ne suppose pas qu'il se dissipe et s'évanouisse. De son temps on n'imagine pas encore que le souffle ne soit qu'un peu de gaz qui s'évapore. — Les images du v. 4 ne sont pas empruntées à l'Ecclésiaste, ni, au v. 5, l'image du sceau, qui cependant n'est pas étrangère à la Bible hébraïque (cf. Job, IX, 7, etc.). — Les vv. 6-8 décrivent les fêtes et les réjouissances telles qu'on les pratiquait en Égypte au temps du pseudo-Salomon : « couronnons-nous de roses » (v. 8) n'a rien de sémitique, mais fait allusion à un usage grec (2).

Les traits qui individualisent l'épicurisme combattu par la Sagesse n'ont donc pas été empruntés à l'Ecclésiaste, ni même suggérés par lui. Le pseudo-Salomon décrit l'épicurisme alexandrin de son temps. Les séductions de la grande ville cosmopolite étaient d'ailleurs plus dangereuses pour les Juifs que la lecture du livre hébreu, à supposer que celui-ci fût dès lors traduit en grec. Il est possible que des Juifs se soient autorisés de certaines de ses paroles pour légitimer les excès de leur conduite; mais, à dire vrai, nous n'en savons rien. Il est sûr néanmoins que la distance était immense entre les deux livres : l'Ecclésiaste résumait toutes les lacunes et tous les desiderata du Judaïsme, la Sagesse annonçait l'Évangile et ses immortelles espérances.

(1) Cf. ZELLER, III, I, p. 194 s. 197 s. 418 s.

(2) Voir DAREMBERG et SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, I, Paris, 1887, art. *Corona*, p. 1526 s. Le texte de la Sagesse porte exactement : « Couronnons-nous de boutons (ou pétales) de roses ». Sur les couronnes de pétales de roses cousus entre eux, voir le même article, p. 1521.

CHAPITRE VII

L'ECCLÉSIASTE ET LA LITTÉRATURE APOCALYPTIQUE.

Le P. Condamin (1) interprète Eccl. III, 19-21, en faisant appel à la fois aux croyances des Esséniens et aux idées eschatologiques contenues dans les apocalypses apocryphes. D'après Josèphe, les Esséniens auraient existé déjà vers le milieu du IIe siècle avant Jésus-Christ (2), et professé dès lors la préexistence des âmes et leur survivance. Voici comment le P. Condamin traduit le texte de cet historien : « Chez eux s'est établie l'opinion que les corps sont périssables, d'une matière qui ne doit pas durer, mais que les âmes, immortelles, dureront toujours. Venues des plus pures régions de l'éther, attirées par une sorte de charme naturel, elles ont été enchaînées dans les corps comme dans une prison. Quand elles sont délivrées des liens de la chair, comme affranchies d'un long esclavage, *elles s'envolent joyeuses là-haut*. Suivant une croyance semblable à celle des Grecs, les âmes pieuses ont au delà de l'océan un séjour jamais attristé par la pluie, la neige ou la chaleur, et toujours rafraîchi par un doux zéphyr qui souffle du côté de l'océan. Quant aux âmes des impies, ils les relèguent dans des profondeurs obscures et glacées, où ont lieu des châtiments éternels (3). » Le P. Condamin se réfère ensuite au livre d'Hénoch, et, après en avoir cité le chapitre XXII, qu'il date avec R. H. CHARLES (4) de 170 avant Jésus-Christ, puis le chapitre XXXIX qu'il paraît dater, en invoquant la même autorité, de 94-79, il écrit : « En présence de pareils témoignages M. F. DELAUNAY (*Moines et Sibylles dans l'antiquité judéo-chrétienne*, 1874, p. 231, 232) a le droit de conclure : « Suivant cette donnée, l'âme juste, après la mort du corps, *s'élève vers les régions célestes* et trouve auprès de Dieu un bonheur sans fin... *Il semble qu'il y eût alors dans la Palestine deux opinions :*

(1) *RB*, 1900, p. 371 ss.
(2) *Ant. jud.* XIII, V, 9.
(3) *De bello jud.* II, VIII, 11.
(4) *The Book of Enoch*, Oxford, 1893, p. 55 s.

suivant l'une, les bons habitaient, après leur mort, le séjour de la félicité céleste, attendant l'heure où l'Élu les associerait à son triomphe ; *suivant l'autre, les bons étaient engloutis par le scheol* et voués à la mort comme le reste des hommes, mais l'Élu devait les ressusciter au jour de sa grande manifestation ». Comme « on peut, en matière d'idées, arguer d'une époque à celle qui précède immédiatement », le P. Condamin estime que vers l'an 200 l'Ecclésiaste a pu connaître quelque chose des conceptions indiquées, et cette connaissance fournirait l'explication du texte III, 19-21. Déjà dans la *Revue Biblique* de décembre 1899 (p. 501) le P. Condamin avait dit : « On comprendrait donc que tel auteur inspiré, vivant à une époque où le dogme religieux sur les destinées de l'âme se développait, ait hésité entre l'ancienne conception du scheol et les idées nouvelles plus consolantes qui préparaient la doctrine évangélique. Si c'était le cas pour l'Ecclésiaste, il a pu en plusieurs endroits parler du scheol suivant les données traditionnelles ; ailleurs proposer sous une forme dubitative l'idée neuve d'une âme séparée qui monte là-haut après la mort (1); enfin dans sa conclusion envoyer l'âme tout simplement entre les mains de Dieu, sans marquer l'endroit : « avant que... la poussière retourne à la terre, dont elle est, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné » (XII, 7).

Le P. Zapletal (p. 135) a suivi la voie ainsi tracée : « Kohéleth connaît la doctrine de son temps (2), savoir que l'esprit de l'homme monte en haut, mais cette doctrine nouvelle ne lui paraît pas sûre; il tient ferme à la vieille conception juive du scheol. » Et dans son introduction (p. 77 ss.) le même commentateur cite à son tour à l'appui de son interprétation divers passages du livre d'Hénoch. Le P. Condamin et le P. Zapletal reproduisent d'ailleurs, pour le fond, une idée qu'on trouve déjà exprimée dans Bickell (p. 44 s.), lequel invoque seulement Josèphe, et dans Ewald (p. 184).

Renan, le fait mérite d'être mentionné, prétend (p. 61) que l'Ecclésiaste, qu'il fait vivre vers l'an 100, accueillit avec dédain l'esprit de mysticité des *hasidim* et des Esséniens, « qui se préoccupaient vainement de l'avenir et de ce qui arrive après la mort ».

Les vues de ces différents critiques paraissent erronées. En réalité, la conception des âmes s'élevant vers le ciel immédiatement après la mort n'est pas, à l'époque où l'on se place, celle du judaïsme palestinien. Il est vrai qu'au second siècle avant Jésus-Christ, l'idée de rétribution morale pénètre la notion de la survivance. Une distinction s'établit après

(1) L'allusion vise évidemment III, 21.

(2) Le P. Zapletal (p. 66 s.) fait vivre Qohéleth au IIIe siècle; il aurait écrit un peu avant l'an 200.

la mort entre les bons et les méchants. Mais les âmes vont au cheol et y restent jusqu'à la résurrection. Même après la résurrection, il n'est pas dit que les justes montent au ciel. La première partie du livre d'Hénoch (I-XXXVI) (1) place le séjour des morts à l'occident, dans le sein d'une grande et haute montagne (XXII) : quatre cavités très profondes y sont aménagées pour recevoir les âmes des morts, deux pour les justes et deux pour les pécheurs. Cette description est certes toute nouvelle, mais ce n'est pas encore le ciel, c'est toujours le cheol, un peu moins souterrain seulement, et avec une ébauche de rétribution. La véritable récompense des justes leur sera attribuée après la résurrection, mais sur terre et non point au ciel (XXX ss.) (2). Des autres passages d'Hénoch relatifs à notre sujet il ne peut guère être question ; ils sont de date trop rapprochée de l'ère chrétienne. Et encore, les chapitres XCI à CV (3) (à l'exception de XCIII et XCI, 12-17) font-ils monter les justes au ciel, seulement après la résurrection (XCI, 10; XCII, 3; C, 5). Il faut descendre au moins jusque vers 40 avant Jésus-Christ, et peut-être plus bas (4), pour trouver dans le *Livre des Paraboles* (XXXVII-LXXI) un seul texte (XXXIX, 3-8) qui paraît bien placer les justes dans les cieux avant la rétribution finale (5). Un autre (LXI, 12 ; cf. LX, 8-23 ; LXX, 2-4) les fait séjourner dans le « jardin de vie ». Ces textes, d'origine et de date fort douteuses, sont d'ailleurs en désaccord avec le reste du *Livre des Paraboles*, et d'une façon générale avec tout le livre d'Hénoch, pour lequel les âmes, en règle commune, reposent dans le cheol en attendant la résurrection (LI, etc.). On peut donc dire qu'au IIe siècle avant Jésus-Christ, et sans doute encore au Ier, on pensait qu'une certaine rétribution, provisoire seulement, s'opérait dans le cheol plus ou moins transformé. Josèphe nous apprend que telle était la croyance des Pharisiens (6). La rétribution définitive ne devait avoir lieu qu'après la résurrection (Dan. XII, 2-3). Telle est du moins la conception palestinienne. L'idée d'après laquelle les âmes

(1) Elle serait antérieure à l'an 170 d'après le P. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les juifs* (Paris, 1909, p. 62), postérieure à la même date et écrite vers 166 d'après F. MARTIN, *Le livre d'Hénoch* (Paris, 1906, p. XCV). SCHÜRER, III, p. 278, la rapporte, non sans quelques réserves, au dernier tiers du second siècle av. J.-C.

(2) Cf. l'ouvrage cité du P. Lagrange (p. 60 ss. 122 s.), et voir les textes dans la traduction de F. Martin.

(3) Le P. Lagrange (p. 64) les date de 50 av. J.-C. à 50 après; F. Martin (p. XCVII), de 95 à 78 av. J.-C.; Schürer (III, p. 279) ne se prononce pas.

(4) D'après le P. Lagrange (p. 87 ss.), le livre des Paraboles n'est pas antérieur à l'an 40 av. J.-C., mais il peut être sensiblement postérieur, et dater même des premières années de l'ère chrétienne. Schürer (III, p. 280) ne s'éloigne guère de cette opinion. F. Martin (p. XCVII), avec beaucoup moins de vraisemblance, fait remonter le livre à la fin du règne d'Alexandre Jannée, de 95 à 78.

(5) Cf. MARTIN, p. XXXV.

(6) *Ant. jud.* XVIII, I, 3; cf. Luc, XVI, 22 ss. et IV Esdras, VII, 75-101.

montent vers Dieu aussitôt après la mort lui est étrangère. On la trouve seulement dans le judaïsme hellénique (Sag. III, 1-9; IV, 7; V, 15-16; VI, 20) (1).

On ne peut guère douter que les Esséniens aient cru à une rétribution qui s'exerçait immédiatement après la mort. Cette doctrine ne leur venait pas du judaïsme; le fait qu'elle était en rapport chez eux avec la foi à la préexistence des âmes suffirait à le prouver (2). L'Ecclésiaste reflèterait-il néanmoins, dans III, 21, leurs théories? En aucune façon. Il est vrai que, d'après les Esséniens, et à supposer que l'historien Josèphe ne défigure nullement leurs croyances, les âmes pieuses, délivrées de la servitude du corps, « se réjouissent et sont emportées dans les airs, τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι ». Mais ce n'est pas au ciel, ni auprès de Dieu qu'elles vont : elles gagnent seulement, à travers les airs, le séjour terrestre qui leur est réservé au delà de l'océan. A l'expression de Josèphe : « être transporté par la voie des airs », on ne peut donc comparer celle de l'Ecclésiaste, pour lequel « monter en haut » n'a qu'un sens, nettement déterminé par XII, 7 : « retourner à Dieu ». Mais surtout, l'Ecclésiaste n'agite aucunement dans III, 19 ss., comme le faisaient les Esséniens, la question de la rétribution morale. Il ne distingue pas entre les justes et les impies. A « monter en haut » il n'oppose pas « descendre au cheol », mais « descendre en bas vers la terre », qui est fort différent. Il n'a point en vue l'âme séparée, mais le souffle impersonnel de vie. Il assimile la fin de l'homme, quel qu'il soit, à la fin de l'animal, en ce sens que le corps et le souffle de vie de l'homme, n'étant pas d'une autre trempe que le corps et la force vitale de la bête, se dissocient de même après un temps, et subissent après la mort le même destin. Le corps de l'un comme de l'autre retourne à la poussière, et le souffle de vie de tous deux se perd en terre ou est ramené vers Dieu, qui le reprend comme il l'avait donné (3). Il est donc impossible de dire avec le P. Condamin que dans III, 21 l'Ecclésiaste hésite « entre l'ancienne conception du scheol et les idées nouvelles plus consolantes qui préparaient la doctrine évangélique ». Il ne trahit aucune connaissance de ces dernières. Il hésite seulement entre la conception ancienne, d'après laquelle le souffle de vie de tous les êtres animés, bêtes et gens, remontait à Dieu après le trépas, et les idées nouvelles, moins naïves, qui renvoyaient à Dieu le seul souffle de vie de l'homme, parce que plus noble et meilleur, et laissaient à la terre celui de l'animal, censé d'ordre inférieur. Si d'ailleurs la *rouah* désignait l'âme, et si dans III, 21 l'Ecclésiaste balançait vrai-

(1) Sur toutes ces questions voir SCHÜRER, II, p. 639 ss.

(2) Cf. SCHÜRER, II, p. 676; J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, Paris, 1905, I, p. 40.

(3) Voir ci-dessous, p. 187 s. et cf. le com. de III, 19-21 et XII, 7.

ment entre la croyance traditionnelle au sombre cheol et la foi plus consolante à l'immortalité bienheureuse, on devrait logiquement conclure que dans XII, 7 il se prononce enfin en faveur de celle-ci (1). Or, soit le P. Condamin, soit le P. Zapletal se sont bien gardés de tirer cette conclusion. Il ne leur a pas échappé que l'Ecclésiaste, s'il était parvenu, après bien des réflexions, à se convaincre de la rétribution future, aurait parlé dans ses derniers chapitres tout autrement qu'il n'a fait, à moins qu'il n'eût détruit son livre pour en écrire un autre qui aurait ressemblé aux premiers chapitres de la Sagesse. Il est donc entendu avec le P. Condamin et le P. Zapletal que XII, 7 ne se prononce pas en faveur de l'immortalité bienheureuse. Mais cette interprétation condamne celle que ces deux exégètes ont donnée de III, 21.

Il est une série d'autres textes dans lesquels on pourrait être tenté de voir des allusions de l'Ecclésiaste aux apocalypses, et c'est sans doute à ceux-là que songeait Renan quand il a écrit les paroles qu'on a rapportées tout à l'heure. Ce sont III, 11, 22 *in fine;* VI, 12 *in f.;* VII, 14, 24; VIII, 7, 17; X, 14, qui nient avec une insistance singulière que l'homme puisse découvrir ce que réserve l'avenir, et encore I, 4 *b*, 9-10; III, 14-15 et VI, 10, qui affirment non moins énergiquement la perpétuelle uniformité des événements, de ceux du futur comme du passé. Pourquoi cette préoccupation d'ôter à l'homme toute espérance de faits extraordinaires, de lui enlever toute prétention de pénétrer les desseins de la Providence? N'est-ce pas que précisément au temps où l'Ecclésiaste écrivait, des hommes annonçaient avec assurance ce que devaient être les temps futurs, et accumulaient à l'horizon de l'humanité les phénomènes les plus surprenants et les plus inouïs? L'Ecclésiaste n'a-t-il pas voulu faire cesser le mirage décevant des apocalypses, prévenir la divagation des désirs (VI, 9), en un mot fermer complètement l'avenir pour les vivants, comme pour les morts (IX 4-6, 10)? Avec un peu d'excès seulement, il aurait fait œuvre de bon sens, rappelé à la conscience de la réalité des imaginations qui s'égaraient. Comme plus tard saint Paul écrivant aux Thessaloniciens (I Thess. V, 1 ss.; II Thess. II. 1 ss.; III, 11-12), il aurait rappelé peut-être encore à la loi du travail et de l'effort personnel ceux qui n'attendaient leur salut que du ciel (IV, 5; X, 15; XI, 1-6). Qui sait même si les bavards et les sots dont il se plaint (X, 13-14; cf.

(1) Le P. Condamin écrit que l'Ecclésiaste a pu, « dans sa conclusion, envoyer l'âme tout simplement entre les mains de Dieu, sans marquer l'endroit ». Mais c'est fort bien « marquer l'endroit » que de dire « l'âme retourne à Dieu » par opposition au corps qui « retourne à la terre », surtout quand on a précédemment (III, 21) hésité sur la question de savoir si l'âme monte au ciel après la mort ou descend au cheol, et exprimé cette dernière idée par les mots « descendre vers la terre ». Personne n'admettra que dans de pareilles circonstances « retourner à Dieu » n'exclue pas la descente au cheol.

XII, 12) ne sont pas précisément des faiseurs d'apocalypses? L'époque de l'Ecclésiaste se révélerait jusque dans la pseudonymie dont il use. et dans l'emploi de certaines expressions qui sont techniques en eschatologie, comme « les jours qui viennent » (II, 16 (1); et peut-être aussi « le monde » qui préoccupe tant le cœur de l'homme (III, 11) est-il déjà « le monde qui vient » (2). L'Ecclésiaste serait, beaucoup plus qu'on ne l'a pensé, un écrit de circonstance.

La fiction dont use l'Ecclésiaste dans I, 12-II ne saurait être identifiée avec la pseudonymie des auteurs d'apocalypses, et les expressions qu'on vient de rappeler ne constituent en aucune façon des allusions eschatologiques (3). Quant à la première série des textes allégués (III, 11 etc.), si l'interprétation qu'en donnera le *Commentaire* est exacte, leur auteur ne se préoccupe pas de découvrir un avenir lointain, mais seulement de discerner l'avenir immédiat, dans le dessein de savoir ce qui réussira, ceci ou cela (cf. XI, 6), et de régler ses actes sur cette prévision. Il souhaite seulement une connaissance du plan divin qui lui permette de mener à bien ses entreprises (cf. IX, 11-12). L'eschatologie ne le tourmente pas. L'espérance, pour lui, ne dépasse point les limites de la vie actuelle. L'ancienne conception du cheol est toujours, de son temps, en état de possession tranquille. La vie présente ne suffit plus, du moins à Qohéleth. On ne tardera pas à chercher mieux; mais ce n'est pas encore chose faite. Les textes de la seconde série (I, 4*b* etc.) révèlent un état d'esprit diamétralement opposé à celui des auteurs d'apocalypses. Mais on en trouve de tout pareils dans Marc Aurèle (4), qui ne se souciait de combattre aucune espérance eschatologique. Si d'ailleurs les paroles de l'Ecclésiaste avaient besoin d'être expliquées par quelque circonstance déterminée, on pourrait se souvenir que les excès des faux prophètes avaient lassé la crédulité du peuple, et pour longtemps déconsidéré la profession (Zach. XIII, 2-5) (5). Mais à bien prendre les textes, ils ne font aucune allusion à des promesses prophétiques ou eschatologiques : I, 10-11, comme III, 14-15, concerne le train ordinaire des choses humaines et non pas la consommation finale. Les « choses nouvelles » de Qohéleth ne sont pas aussi extraordinaires que les merveilles du « monde futur », puisque souvent déjà on a cru les voir, et qu'elles se sont effectivement réalisées dans le passé. L'Ecclésiaste veut seulement mettre en évidence un des procédés de Dieu dans le gouvernement du monde, celui qui consiste à ramener sans fin les mêmes événements. Il note ce procédé,

(1) Cf. DUHM, *Das Buch Jesaia*, Göttingen, 1892, sur Is. XXVII, 6.
(2) Cf. LAGRANGE, *Le Messianisme*, p. 162.
(3) Voir ci-dessous, p. 126 s. et cf. le com. de II, 16 et III, 11.
(4) Voir ci-dessous, p. 88 s.
(5) Cf. LAGRANGE, *Le Messianisme*, p. 40.

qui lui semble décourageant pour nos efforts, parce qu'il sied à un pessimiste de rechercher ce qui décourage, mais aussi parce que, dans toute la conduite de la Providence, c'est presque la seule loi que l'homme puisse découvrir, les principes d'après lesquels Dieu se dirige, et le but qu'il poursuit, échappant d'une façon totale à notre connaissance.

A quelque point de vue qu'on se place, c'est se faire illusion que de croire trouver dans l'Ecclésiaste des traces d'influence de la littérature apocalyptique.

CHAPITRE VIII

L'ECCLÉSIASTE ET LES DOCTRINES DES SADDUCÉENS, DES PHARISIENS ET DES ESSÉNIENS.

Quelques critiques ont pensé reconnaître dans l'Ecclésiaste des allusions aux doctrines pharisiennes, sadducéennes et même esséniennes. Zirkel (p. 124) rapporte la composition du livre à l'époque « où se sont formées les sectes pharisienne et sadducéenne ». L'Ecclésiaste voulait prévenir son lecteur contre les erreurs doctrinales de l'un et l'autre parti et lui tracer une voie moyenne exempte de tout danger (p. 134). Il blâmerait aussi les Esséniens, leur profession du célibat (IV, 7-11) et leur éloignement pour le serment et les sacrifices (IX, 2). Renan (p. 61) veut que l'Ecclésiaste ait connu les Pharisiens et les Esséniens et les ait qualifiés de sots (IV, 17; V, 3); lui-même aurait été « l'idéal de ce qu'on appelle un sadducéen » (p. 62). König (1) affirme que les éléments essentiels du sadducéisme se reflètent dans l'Ecclésiaste. Il cite III, 19-21 et XII, 7 *a*, qu'il compare à Josèphe (2) : τοῖς Σαδδουκαίοις τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι « les Sadducéens enseignent que les âmes disparaissent avec les corps », et il attire l'attention sur IV, 17 etc., dont les impératifs donnent à entendre que le choix du bien et du mal repose sur la libre détermination de l'homme, ce qui est encore une doctrine sadducéenne (3). Siegfried (p. 23) estime que les deux tendances, sadducéenne et pharisienne, sont exprimées dans l'Ecclésiaste par divers interpolateurs du IIe siècle avant Jésus-Christ, savoir un glossateur épicurien et un rédacteur pharisien ; les mœurs des Esséniens seraient visées aussi dans IX, 2 *b*. Cheyne (4) croit aussi que IX, 2, et même VII, 16, font allusion aux Esséniens ; l'Ecclésiaste, sans réaliser le type complet du sadducéen, s'en rapprocherait plus que d'aucune autre école. Haupt (p. IV) en fait un sadducéen véritable. Mais la plupart des commentateurs, avec Knobel (p. 24 s. 93), Ewald (p. 180), Elster (p. 8), Tyler (p. 39), Delitzsch (p. 308), Wright (p. 379), Kuenen

(1) *Einl.* p. 434.
(2) *Ant. jud.* XVIII, I, 4.
(3) Cf. JOSÈPHE, *Bell. jud.* III, VIII, 14.
(4) *J. Religious Life*, p. 203.

(p. 197), Wildeboer (p. 118), Kleinert (1), considèrent que l'Ecclésiaste est encore antérieur aux Pharisiens et aux Sadducéens, bien que, de son temps, les courants doctrinaux qui devaient aboutir à la formation des deux partis aient déjà commencé à se dessiner.

On ne saurait faire de Qohéleth un représentant du sadducéisme (2). Il s'accorde avec cette école en ce qu'il n'a pas la croyance à la résurrection et à la rétribution future. Mais ce sont là des doctrines qu'il ignore seulement. Les Sadducéens les rejettent en connaissance de cause : plus fidèles à la lettre qu'à l'esprit, ils ont arrêté dans ses progrès la foi ancienne, et transformé une simple ignorance en négation. La position de l'Ecclésiaste ne diffère pas de celle de l'Ancien Testament presque tout entier, et par là il apparaît, non seulement qu'il n'a rien eu à emprunter au sadducéisme, mais encore qu'il lui est antérieur dans l'ordre du temps. Néanmoins, les conclusions pratiques qu'il adopte l'en rapprochent plus que de toute autre école. Mais à d'autres points de vue, et particulièrement en ce qui concerne le gouvernement de Dieu et sa providence sur le monde, il s'apparente davantage aux Pharisiens. Si nous acceptons les renseignements de Josèphe (3), et il n'y a pas de raison de ne pas les recevoir pour le fond, les Pharisiens enseignaient que tout ce qui se produit arrive par la providence de Dieu, et que même dans les actions humaines, bonnes et mauvaises, il faut reconnaître un concours divin, la liberté et la responsabilité humaines étant sauves, puisque la volonté de l'homme doit intervenir, et que d'elle dépend la valeur morale de l'acte (4). Les Sadducéens, au contraire, prétendaient que Dieu n'exerce aucune influence sur les actions humaines, et que l'homme seul est l'artisan de son bonheur ou de son malheur. Ils niaient toute fatalité et toute prédétermination des choses humaines. Les doctrines de l'Ecclésiaste sont ici celles des Pharisiens (cf. III, 1-8, 14 ; VII, 13-14 ; IX, 1 ; XI, 5). Ce n'est pas à dire qu'il les leur ait empruntées. Ces enseignements n'étaient pas nouveaux. On les avait exprimés déjà (cf. en particulier Prov. XVI, 1-4, 9 ; XIX, 21 ; XX, 24 ; XXI, 1, 30-31), et il n'y a pas lieu de chercher à Qohéleth d'autres auteurs que les écrivains sacrés, dont les Pharisiens eux-mêmes dépendent. D'autre part, le fait qu'il garde réunis deux points de vue que Pharisiens et Sadducéens sépareront, prouve qu'il leur est antérieur. Il croit à la responsabilité morale de l'homme et au gouvernement de Dieu sur le monde, et comme il constate que ce monde n'est

(1) *Th. St. und Kr.*, 1909, p. 516 ss.

(2) Sur les Pharisiens et les Sadducéens, voir SCHÜRER, II, p. 456 ss. 475 ss.

(3) *Bell. jud.* II, VIII, 14 ; *Ant. jud.* XVIII, I, 3 ; XIII, V, 9.

(4) La sentence de R. Ḥanina : הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים « tout dépend de Dieu, excepté la crainte de Dieu » (*Berakoth*, 33 *b*), résume la doctrine pharisienne sur la toute-puissance de Dieu et la liberté morale de l'homme. On sait comment saint Paul (Rom. IX) s'exprime sur le même sujet.

pas gouverné selon la justice, et qu'il ignore les réparations de l'autre vie, il ne peut être que fort embarrassé. Les Pharisiens sont délivrés du cauchemar qui l'oppressait : ils connaissent les rétributions futures. Les Sadducéens, qui les méconnaissent, résolvent la difficulté en laissant l'homme à lui-même, et en ôtant plus ou moins à Dieu le gouvernement des choses terrestres. La position doctrinale de Qohéleth, et l'angoisse qu'elle recèle, marquent une date plus ancienne.

Il ne serait pas juste non plus de qualifier l'Ecclésiaste de précurseur ou d'ancêtre du sadducéisme, en ce sens du moins que la doctrine sadducéenne serait l'aboutissement logique de la sienne. S'il a plus d'un trait commun avec les Sadducéens, il maintient des croyances que ceux-ci abandonneront, on vient de le dire. Si, dans la pratique, il résout comme eux le problème, c'est dans un autre esprit : s'il recommande les joies créées, c'est comme un pis-aller, et il est à son honneur qu'elles ne lui suffisent pas. Le Sadducéen est optimiste et satisfait. Son cœur n'est pas plus grand que le monde. L'Ecclésiaste est avant tout un mécontent: sa pensée essentielle, qui est que la vie présente ne suffit pas à l'homme, n'est point une idée sadducéenne, mais pharisienne et chrétienne. Et mis en présence lui aussi, quelques années plus tard, de la foi aux rétributions futures, qui dira ce qu'il eût fait? De quel droit prétendrait-on qu'il eût seulement hésité?

L'Ecclésiaste ne paraît pas avoir connu les Esséniens (1). Au chapitre IV, les versets 7-11 ne font pas spécialement allusion au célibat, ni par conséquent à la prohibition du mariage dans la secte essénienne. Le verset 2 du chapitre IX concerne quiconque n'offre pas de sacrifice et agit ainsi par manque de religion. Les Esséniens prohibaient les sacrifices d'animaux (2) ; ils envoyaient cependant des offrandes au temple. Rien n'indique qu'ils soient ici spécialement visés. La proposition relative au serment ne les concerne pas non plus. Ils le prohibaient ; mais l'Ecclésiaste blâme le « jureur » qui abuse du serment, et non pas l'homme religieux qui le « redoute (3). »

(1) Sur les Esséniens, leur origine et leurs doctrines, voir SCHÜRER, II, p. 651 ss. On a dû traiter des Esséniens à un autre point de vue dans le chapitre précédent.

(2) Les textes ne sont pas très clairs. Voir JOSÈPHE, *Ant. jud.* XVIII, I, 5, et PHILON, *Quod omnis probus liber*, § 12, édition MANGEY, II, 457 ; et cf. SCHÜRER, II, p. 663, et F. C. CONYBEARE dans *HDB*, I, p. 769.

(3) Voir le com. de IX, 2.

CHAPITRE IX

L'ECCLÉSIASTE ET LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

Tyler (p. 8 ss. 70 ss.) a cru découvrir que l'Ecclésiaste avait subi l'influence des grandes écoles grecques de philosophie : le stoïcisme et l'épicurisme en particulier auraient laissé leur empreinte dans son œuvre. Ce critique a été suivi par Plumptre (p. 30 ss. 45 ss.), A. Palm (1), Siegfried (2), Condamin (3) et P. Haupt (p. v). D'autre part, Pfleiderer (4) a voulu retrouver dans l'Ecclésiaste les théories d'Héraclite, que le sage juif aurait empruntées. Tout récemment, D. S. Margoliouth (5) reprenant une idée de Tyler, mais la poussant beaucoup plus loin, a fait de l'auteur biblique, sur plusieurs points, un disciple d'Aristote.

Les vues de Tyler ont été combattues par Delitzsch (p. 319), Zeller (6), Renan (p. 62 s.), Nowack (p 194 s.), Cheyne (7), A. S. Peake (8) et A. B. Davidson (9). Celles de Tyler et de Pfleiderer à la fois par Menzel (p. 30-38), H. Bois (10), König (11), Mc Neile (p. 43-54), Zapletal (p. 43-61) et Barton (p. 34-42). D'autres critiques, sans admettre que l'Ecclésiaste ait fait des emprunts proprement dits aux systèmes des philosophes grecs, reconnaissent pourtant que l'influence générale de l'hellénisme et, dans une mesure variable, de sa philosophie, s'est exercée sur lui et

(1) *Qoheleth und die nacharistotelische Philosophie*, Mannheim, 1885.

(2) *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1875, p. 284 ss. 469 ss. et *Prediger und Hoheslied*, p. 8 ss.

(3) *RB*, 1900, p. 364 ss. Le P. Condamin s'occupe seulement du stoïcisme.

(4) *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee*, Berlin, 1886; Anhang : *Nachweis heraklitischer Einflüsse im alttestamentlichen Kohelet*, p. 7, 255-288.

(5) *The Prologue of Ecclesiastes*, dans *The Expositor*, nov. 1911, p. 463 ss.

(6) *Phil. der Gr.* III, 2, p. 257.

(7) *Job and Solomon*, p. 260-22.

(8) Dans *HDB*, I, p. 638 s.

(9) Dans *EB*, II, 1160, 1162.

(10) *Essai sur les Origines de la Philosophie judéo-alexandrine*, Paris, 1890.

(11) *Einl.* p. 434 s.

a fécondé sa pensée. C'est, avec des nuances, la position de Kleinert (1), Kuenen (p. 193), Cornill (2), Wildeboer (p. 113), Peake (3), Cheyne (4).

§ 1. L'Ecclésiaste et l'aristotélisme.

Tyler (p. 8 ss.) a trouvé le prototype d'Eccl. II, 3 : « jusqu'à ce que je visse ce qu'il est bon pour les fils de l'homme de faire sous les cieux durant les jours de leur vie », dans un texte de l'*Éthique à Nicomaque* (I, VII), que Qohéleth n'aurait fait qu'adapter à l'hébreu : τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰδὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ « le bien propre de l'homme est l'activité de l'âme dirigée par la vertu, et s'il y a plusieurs vertus, par la plus haute et la plus parfaite de toutes; ajoutez encore que ces conditions doivent être remplies durant une vie entière et complète (5) ». Dans VII, 27, Qohéleth énoncerait nettement le procédé de la méthode inductive telle qu'elle a été définie par le grand philosophe : ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος « l'induction est la méthode qui consiste à aller du particulier au général (6) ». Enfin, dans XII, 13, הכל serait « la loi universelle » et traduirait τὸ καθόλου.

D. S. Margoliouth a renchéri sur Tyler. Il est revenu d'abord sur Eccl. II, 3, afin de montrer que chacun des détails de ce verset embarrassé s'explique par une référence à Aristote. « Ce qu'il est bon de faire » rappelle les spéculations des philosophes grecs sur « la fin de la vie ». « Pour l'homme » reflète l'*Éthique à Nicomaque* (1176*a*, 6) où il est dit que chaque animal a son plaisir particulier, comme il a sa fonction propre : le plaisir d'un cheval, d'un chien et d'un homme sont différents. L'adjonction « sous les cieux » s'inspire du même traité (1100*a*, 1,2), qui nous avertit de ne pas nous exposer à rendre les gens heureux seulement après leur mort, mais de chercher comment ils le seront pendant leur vie. Enfin, pourquoi « durant les jours de leur vie », sinon parce que dans l'ouvrage d'Aristote (1101*a*, 15), « dans la vie entière » fait partie de la définition philosophique du bonheur? Mais c'est le prologue de l'Ecclésiaste (I, 2-11) qui fournit la meilleure démonstration de l'aristotélisme de Qohéleth. Les vv. 5-6 nous disent que le mouvement du vent se fait du nord au sud et du sud au nord, tandis que celui du soleil a lieu de l'est à l'ouest. Or cette affirmation sur les deux principales directions du vent est d'Aristote, et résulte de son système

(1) *Th. St. und Kr.*, 1883, p. 764; 1909, p. 503.
(2) *Einleitung in das A. T.*, Freiburg im Breisgau, 1896, p. 252.
(3) *Loc. cit.*
(4) *J. religious Life*, p. 197 ss.
(5) Traduction de Barthélemy Saint-Hilaire (Paris, 1856, I, 30).
(6) *Top.* I. x.

météorologique (1). Comme le soleil, allant de l'est à l'ouest, ne visite ni le nord ni le midi, mais décline seulement vers ces régions, c'est là que s'accumulent les vapeurs qui constituent la substance des vents. Le vent n'est en effet qu'une masse de vapeur sèche qui s'élève de la terre et tourne autour d'elle ; le fait que sa direction est tantôt vers le sud, tantôt vers le nord, est dû à la déclinaison alternative du soleil, laquelle est cause des saisons. L'Ecclésiaste a exprimé ces conceptions quand il a dit que le vent va au midi et retourne vers le nord, tourne autour (de la terre) et revient sur ses pas. Autrement, on ne s'expliquerait pas qu'il ait établi une connexion entre le vent et le soleil, et mentionné seulement le vent du nord et celui du midi : un écrivain palestinien n'eût pas considéré le vent d'est comme une quantité négligeable. Le v. 7 trahit également un emprunt à la *Météorologie* d'Aristote (355*b*, 16, 23) ; cependant la théorie d'après laquelle les fleuves s'écoulent dans la mer sans accroître la masse de celle-ci, littéralement « sans qu'elle devienne plus grande (πλείων) », avait déjà été formulée au siècle précédent (2). Mais elle n'a pu être conçue en Palestine, où le fleuve le plus important ne se jetait précisément pas dans la mer. Les derniers mots du même verset : « A l'endroit où vont les fleuves, là ils vont de nouveau », signifient que la même eau, et non pas une eau nouvelle, est continuellement charriée à la mer par les fleuves; mais c'est là un fait sur lequel Aristote a insisté (3). Le v. 8 : « Personne ne peut dire : toutes choses sont lasses », est dirigé contre la doctrine épicurienne d'après laquelle les choses sont fatiguées et la terre se hâte vers sa ruine (4) ; il exprime une idée aristotélicienne : « l'univers ne se fatigue pas (5) ». Enfin dans ce développement, comme le montrent les vv. 9-11, l'Ecclésiaste entend prouver que tout s'oublie, parce que la nature et l'humanité ne procèdent pas d'une façon progressive, mais se répètent indéfiniment. Or, Aristote prétend, dans sa *Météorologie*, que l'éternité du monde, laquelle est basée sur le mouvement circulaire des choses, est cause de l'oubli. Et cette doctrine aristotélicienne de l'éternité du monde n'est-elle pas aussi au fond de la philosophie de l'Ecclésiaste? Ainsi se révèle la source à laquelle notre auteur a puisé. S'étonnera-t-on maintenant si l'article qui vient d'être analysé propose d'identifier le « pasteur » de l'épilogue (xii, 11) avec Aristote, et les « maîtres des collections » avec les syllogismes du philosophe grec?

De ces divers rapprochements, les uns sont tout à fait illusoires, les autres permettent de surprendre entre les deux auteurs, et sur des points secondaires, de lointaines analogies, mais non pas d'établir une dépen-

(1) *Météorologie*, 361*a*.
(2) Aristophane, *Les Nuées*, 1294. Voir ci-dessous, p. 166.
(3) *Météorologie*, 360 *b*.
(4) Cf. Lucrèce, *De natura rerum*, ii, 1151, etc.
(5) *Métaphysique*, 1050 *a*, 24.

dance. Les deux premiers textes comparés (Eccl. II, 3 et *Eth. à Nic.* I, VII) révèlent une préoccupation identique, celle du bonheur de l'homme. Mais c'est leur seul trait commun, et il n'est pas de ceux qu'on ait besoin d'emprunter. Aristote sait en quoi ce bonheur consiste. L'Ecclésiaste l'ignore et cherche à le découvrir. Et il le cherche pour l'instant, non point comme le philosophe grec par voie de raisonnement, mais au moyen d'une méthode tout empirique, en essayant du plaisir. Quant à la sagesse qu'il dit garder, elle n'est pas précisément la vertu, mais la possession de soi-même et l'exercice constant de l'intelligence, en vue de tirer d'une expérience les conclusions exactes qu'elle comporte ; et encore cette conclusion ne sera pas que le bonheur consiste dans « l'activité de l'âme réglée par la vertu ». Les précisions ajoutées ici par Margoliouth à la suggestion de Tyler n'auraient de valeur que si le fond de l'argumentation présentait déjà quelque solidité, si les termes sur la présence desquels on s'appuie ne se rencontraient pas fréquemment ailleurs dans le livre de Qohéleth, et si son style n'était pas très souvent embarrassé, même quand il est sûr que des notions empruntées ne le surchargent pas. Le procédé dont l'Ecclésiaste s'est servi dans VII, 27 rappelle en quelque manière la méthode d'induction ; mais son emploi était si naturel et si simple dans le cas donné, qu'un recours à l'invention d'Aristote, et surtout à son texte, ne paraît vraiment pas nécessaire. Enfin la traduction de הכל (XII, 13) donnée par Tyler, bien loin de s'imposer, n'est pas recevable.

Selon Aristote, le sud et le nord marquent les principales directions du vent (1). L'Ecclésiaste n'en mentionne pas d'autres (2) ; il est évident qu'il les considère lui aussi comme les plus importantes, et se borne à celles-là par une sorte de simplification schématique qui facilite son exposition. Mais toute apparence d'emprunt est écartée par le fait qu'Élihu (Job, XXXVII, 17, 22) et Ben Sira (B. S. XLIII, 17-20) ne procèdent pas autrement. La mention du vent d'est notamment ne leur a point paru nécessaire. Le fait de la mer qui reçoit l'apport des fleuves sans augmenter de volume était facilement observable et un palestinien un peu curieux ne pouvait pas l'ignorer. C'est beaucoup trop presser le sens de I, 7,

(1) « D'une manière générale, on peut diviser les vents, en vents du nord et vents du midi. On met les vents d'ouest avec ceux du nord, car ils sont plus froids, parce qu'ils soufflent de l'occident ; et l'on met avec le vent du midi tous ceux qui viennent de l'est, parce qu'ils sont plus chauds, attendu qu'ils soufflent de l'orient » (*Météorologie*, II, VI, 12 ; traduction de B. Saint-Hilaire).

(2) On pourrait soutenir que l'Ecclésiaste, en ajoutant que « le vent va toujours en tournant », indique, comme des étapes que le vent doit nécessairement parcourir, les directions intermédiaires entre le sud et le nord ; mais le contexte donne plutôt à entendre que le vent fait d'un seul coup demi-tour (et non point quart de tour seulement), et passe brusquement d'un extrême à l'autre. Traduire « le vent tourne autour de la terre » est fausser la pensée de l'auteur. Voir le *Commentaire*.

que de faire signifier à ce verset : « Les fleuves écoulent toujours dans la mer les mêmes eaux ». L'auteur personnifie seulement les fleuves et leur attribue une sorte d'identité dans la durée. D'ailleurs, il a pu connaître, comme Élihu (Job, xxxvi, 27-29), le phénomène de l'évaporation de l'eau et l'origine de la pluie sans recourir à Aristote (1). Pour trouver dans i, 8 une idée aristotélicienne, il en faut donner la traduction qu'on a rapportée ; mais elle suppose une inversion tellement forcée qu'elle paraît inacceptable. L'Ecclésiaste n'a point pour but dans son prologue de prouver que tout s'oublie parce que tout se répète, mais que tout se répète, bien qu'on n'y prenne pas garde, parce qu'on a oublié ce qui est ancien. La cause de l'oubli, dans le cas présent en particulier (vv. 9-11), n'est pas la répétition monotone du fait, mais au contraire son ancienneté et sa rareté au moins relative. Qohéleth enfin paraît prêter à la terre et à la vie une durée indéfinie (i, 4) ; mais ses affirmations n'ont rien à voir avec la théorie philosophique de l'éternité du monde. L'identification du « pasteur » de l'épilogue avec Aristote, et surtout des prétendus « maîtres des collections » avec les syllogismes, n'a aucune vraisemblance (2).

§ 2. L'Ecclésiaste et le stoïcisme.

Le fondateur du stoïcisme, Zénon, de Cittium en Chypre, passait pour phénicien d'origine ; son école fut très cosmopolite ; les stoïciens les plus marquants des siècles qui précèdent l'ère chrétienne appartiennent presque tous par leur naissance à l'Asie Mineure, à la Syrie et à la partie orientale de l'Archipel (3) : toutes circonstances qui rendent vraisemblable l'hypothèse d'après laquelle l'influence de leur doctrine se serait exercée même en Palestine.

La morale stoïcienne aurait laissé des traces dans l'Ecclésiaste (4). D'après Diogène Laërce (VII, i, 87) elle s'exprimait dans la formule τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, « vivre conformément à la nature », la conduite vertueuse étant celle qui se conforme à la raison éternelle, immanente à la nature et se révélant en elle. Or, c'est là précisément la règle de conduite que donne l'Ecclésiaste, au chapitre iii de son livre, dans le « catalogue des temps et saisons ». Les vv. 2-8, singuliers et étranges au point de vue théocratique, s'expliquent aisément, si l'on admet que l'Ecclésiaste développe le principe de la morale stoïcienne. Les multiples actions qui constituent la vie humaine ont chacune un moment déterminé

(1) Même si l'on pouvait établir que la physique des auteurs juifs est d'origine étrangère, d'origine grecque, il ne serait pas encore démontré qu'Aristote a exercé une influence directe et immédiate sur l'Ecclésiaste.

(2) Voir le com. de xii, 11.

(3) Zeller, III, 1, p. 26.

(4) Tyler, p. 12 s.

dans la nature, et chacune doit être faite au temps fixé. Qui garde l'ordre est vertueux ; qui le méprise et le viole est pervers (III, 16). Le mot שם du v. 17, si obscur pour tous les exégètes, devient clair; car il désigne le cours de la nature, dans lequel effectivement il y a un temps déterminé pour toute chose. Et Tyler rapproche de ce chapitre un développement du stoïcien Marc-Aurèle (1) : « Considère par exemple le temps où régnait Vespasien. Tu y verras tout ceci : gens qui se marient, qui élèvent des enfants, qui sont malades, qui meurent, qui font la guerre, qui célèbrent des fêtes, qui négocient, qui cultivent la terre, qui flattent, qui sont arrogants, soupçonneux, intrigants, qui désirent la mort de celui-ci ou de celui-là, qui murmurent du présent état des choses, qui se livrent à l'amour, qui thésaurisent, qui briguent des consulats, des royautés. Et cette activité qui fut la leur a cessé. Passe ensuite au temps de Trajan : mêmes événements. Et cette activité aussi s'est éteinte. De même, contemple les épitaphes des autres temps et des nations entières, et vois combien d'hommes, après s'être épuisés d'efforts, sont tombés bientôt, se sont dissous dans les éléments des choses. »

La physique stoïcienne serait à la base du même chapitre. Elle nous apprend que les événements de la nature suivent un ordre déterminé et invariable, et aussi que les mêmes séries de phénomènes se reproduisent après un temps donné. C'est la théorie des cycles, ou périodes successives, qui se répètent identiquement et sans aucune modification jusque dans les moindres détails. Tyler croit retrouver cette conception dans l'Ecclésiaste (III, 14-15 et I, 5-7). Il n'y manque guère que la conflagration périodique qui termine chacun des cycles stoïciens, et qui paraît exclue par le fait que l'Ecclésiaste affirme la permanence de la terre (I, 4). Mais c'est un point de la doctrine du maître qui ne fut pas accepté unanimement par les disciples, et qui après tout n'est pas inconciliable avec la durée indéfinie de la terre. Quoi qu'il en soit, le lecteur sera frappé des coïncidences d'idées et aussi de termes entre l'Ecclésiaste (I, 4-9; III, 14-15) et les passages suivants de Marc-Aurèle (2) : « L'âme fait le tour du monde entier, examine sa figure et le vide qui l'entoure. Elle s'étend jusque dans l'infini de la durée, elle comprend et considère la rénovation périodique de toutes choses, et elle constate que ceux qui seront après nous ne verront rien de nouveau, et que ceux qui ont été avant nous n'ont rien vu de plus, mais que l'homme de quelque sens, s'il parvient à quarante ans, a vu en quelque façon toutes les choses passées et toutes les futures, puisque toutes se ressemblent absolument » (XI, 1). « Toutes choses sont éternellement pareilles et se répètent périodique-

(1) Εἰς ἑαυτόν, IV, 32.

(2) Cf. PALM, *passim;* CHEYNE, *Job and Solomon*, p. 266; CONDAMIN, *RB.*, 1900, p. 365.

ment » (II, 14). « Qui voit le présent a tout vu, ce qui a été de toute éternité et ce qui sera indéfiniment » (VI, 37). « En haut, en bas, les éléments se meuvent circulairement » (VI, 17). « Les événements du monde se répètent périodiquement, en haut, en bas, de siècle en siècle » (IX, 28). « Tout ce qui se fait s'est toujours fait et se fera toujours ainsi » (XII, 26). Mêmes ressemblances entre Eccl. (I, 9 *b*-11) et les deux pensées que voici de l'empereur philosophe : « Tout tombe bientôt dans l'oubli. Et je dis cela de ceux qui ont été illustres et qui ont excité l'étonnement. Les autres, au moment même où ils expirent, sont ignorés, inconnus. Qu'est-ce donc qu'une éternelle mémoire sinon une absolue vanité ? » (IV, 33). « Toujours en haut, en bas, tu trouveras les mêmes choses dont sont remplies les histoires anciennes, les moins éloignées et les récentes, et dont sont remplies maintenant les villes et les maisons. Rien n'est nouveau, toutes choses sont coutumières et transitoires » (VII, 1).

Il n'est pas jusqu'à la pensée maîtresse de l'Ecclésiaste : « tout est vanité », qui ne puisse être considérée comme une conclusion naturelle de la doctrine stoïcienne. Au cours des invariables révolutions de la nature, que peut faire l'homme, que saurait-il établir de permanent ? Entendons encore Marc-Aurèle : « Ainsi toujours tu ne verras dans les choses humaines que fumée et néant, surtout si tu te souviens que ce qui a une fois changé ne durera pas indéfiniment » (X, 31). « Tels êtres se hâtent d'exister, et tels autres, de n'exister plus, et, de ce qui existe, quelque chose a déjà disparu : disparitions et transformations renouvellent constamment le monde, comme le cours sans arrêt du temps renouvelle éternellement l'infini de la durée. Emporté par ce fleuve, qui donc estimera aucune de ces choses passagères sur lesquelles il ne peut s'arrêter ? C'est comme si quelqu'un se prenait d'amour pour un de ces moineaux qui passent en volant, tandis que l'oiseau a déjà échappé à nos regards » (VI, 15). Est-ce que la principale raison pour laquelle l'Ecclésiaste estime que tout est vanité, n'est point que tout passe (Eccl. II, 17 ss.)?

Les stoïciens étaient fatalistes; mais l'Ecclésiaste admet aussi l'existence d'une sorte de fatalité (IX, 11-12). Le P. Condamin rapproche d'Eccl. VI, 10 (cf. III, 14) une pensée de Marc-Aurèle : « Tout ce qui t'arrive t'était destiné dès le commencement dans l'univers et était (comme) tramé » (IV, 26). « Ce qui arrive à chacun a été déterminé pour lui en quelque façon conformément à la destinée » (V, 8). Les stoïciens enseignaient que le mal est l'accompagnement nécessaire du bien, qu'il en forme la contre-partie et que tous deux sont nécessaires à l'harmonie du système du monde (1). L'Ecclésiaste n'a-t-il pas pensé que le mal est complémentaire du bien : « Dieu a fait l'un pour correspondre à

(1) Marc-Aurèle, VI, 36.

l'autre » (vii, 14)? Enfin, d'après les stoïciens (1), la sottise est à proprement parler une maladie mentale; elle est identique à la démence. Il est remarquable que l'Ecclésiaste emploie, pour désigner ou qualifier le manque de sagesse (סכלות) le mot הללות « folie », lequel ne se rencontre pas en dehors de son livre (cf. i, 17; ii, 12; vii, 25; ix, 3; x, 3). Siegfried (p. 21) insiste sur les hésitations des anciens traducteurs, et conclut qu'on se trouve en présence d'un concept étranger : l'Ecclésiaste, en s'appuyant sur le sens de la racine verbale dans I Sam. xxi, 14, aurait traduit par הללות la μανία des stoïciens.

Tyler ne prétend pas que l'Ecclésiaste soit un stoïcien, ni qu'on retrouve chez lui, dans son intégrité, le système de Zénon. Il en a seulement incorporé à son œuvre des fragments. Mais, toute vigoureuse que soit l'originalité de Qohéleth, on peut se demander si cet auteur, au cas où il aurait vraiment emprunté au stoïcisme sa physique et surtout la règle de sa morale, n'aurait pas été logiquement entraîné plus loin. Esprit curieux et avide, n'aurait-il pas cherché là une réponse à ses doutes et à ses anxiétés? Car les stoïciens avaient réponse à tout; ils étaient aussi dogmatistes que l'Ecclésiaste l'est peu. Passe encore, si l'Ecclésiaste n'avait reçu du stoïcisme que des éléments secondaires, sans lien essentiel avec le système, pouvant s'en détacher et garder un sens par eux-mêmes en dehors des doctrines de l'école. Mais la règle « vivre conformément à la nature » n'est pas dans ce cas. Elle forme la conclusion logique de principes antécédents, et ne se comprend pas, ou se comprend mal, isolée de ces principes. Vivre conformément à la nature, c'est pour le stoïcien vivre en conformité avec la raison, la nature de l'homme étant essentiellement raisonnable, avec la raison individuelle d'abord, mais aussi avec la raison universelle, immanente, laquelle, étant Dieu même, crée l'ordre général du monde, et dont la raison individuelle n'est qu'une émanation ou un fragment (2). Si l'Ecclésiaste a reçu la règle stoïcienne des mœurs, comment se fait-il qu'il ignore ou même contredise les principes d'où elle découle : l'immanence de la raison universelle, la perfection de l'univers, l'identification du bonheur avec la vertu et la valeur absolue de la sagesse (3)? La formule des stoïciens est à sa place chez eux, puisque, croyant à un Dieu immanent, ils professent que le monde se développe suivant la raison. Mais que signifie-t-elle chez Qohéleth, pour qui tout marche ici-bas au rebours du bon sens? Sans doute, Dieu dirige les événements, et même « il fait toute chose appropriée à son temps » (iii, 11). Néanmoins la loi sur laquelle

(1) Λέγουσι... πάντας τε τοὺς ἄφρονας μαίνεσθαι. écrit Diogène Laërce, vii, 124; cf. Horace, *Sat.* ii, 3.

(2) Cf. Zeller, III, 1, p. 133 ss. 200, 209 ss.

(3) Cf. Zeller, III, 1, p. 169 ss. 212 ss. 249 ss.

il se guide dans son gouvernement nous échappe, et son plan reste impénétrable (III, 11 ; VIII, 16-17 ; XI, 5) ; comment saurions-nous y conformer nos actes? Seuls les stoïciens le peuvent : pour eux, la raison est au fond identique dans l'univers et dans l'homme, celui-ci peut discerner la loi des choses et disposer son action d'une façon conforme à l'ordre général de la nature.

Le principe stoïcien n'a donc ni raison d'être, ni même d'application possible, dans la conception que l'Ecclésiaste se fait du monde et de la vie. A-t-il été cependant adopté par notre auteur? En aucune façon. Le texte auquel Tyler se réfère n'a pas pour objet de formuler une règle des mœurs. Qu'on le relise : Qohéleth énumère les différentes actions humaines en constatant que chacune a son temps marqué (III, 1-8), évidemment par Dieu (v. 11 *a*), mais sans que l'homme puisse connaître le moment réservé à chacune d'elles (v. 11 *b*); et la seule conclusion qu'il tire de ces constatations, c'est que l'homme risque fort, dans ses entreprises, de manquer l'heure et le moment favorables, d'échouer (v. 9), et que par conséquent le mieux qu'il ait à faire est, au lieu d'attendre un succès problématique, de cueillir à l'occasion les jouissances que Dieu lui ménage au cours de son travail (vv. 12-13). Qui ne voit qu'il ne s'agit point du bien moral, mais du profitable et de l'utile; que l'auteur n'indique pas la loi à observer pour agir honnêtement; mais qu'il voudrait trouver le moyen pour l'homme d'assurer le succès à ses efforts, et qu'il renonce à le découvrir, parce que la direction imprimée par Dieu aux événements déroute toutes les prévisions et trompe les plus légitimes espérances? Les vv. 16-17 sur lesquels Tyler cherche à s'appuyer, parce qu'ils ont une portée morale, sont sans lien direct avec le « catalogue des temps et des saisons ».

Ce chapitre serait-il néanmoins basé sur la physique stoïcienne? Reproduit-il la théorie des cycles? Pour être exact, il faut répondre encore par une négation. Il y a ici, entre le stoïcisme et l'Ecclésiaste, toute la distance qui sépare un système, une théorie philosophique, d'une constatation de sens commun, ou du moins d'une vérité d'observation ayant un caractère tout empirique. Le cycle stoïcien dure longtemps, se termine par une conflagration universelle, puis recommence, identiquement le même. C'est un monde nouveau qui succède à un monde ancien, mais lui ressemble absolument. Les mêmes événements s'y déroulent dans le même ordre, et les mêmes personnes y reparaissent pour y vivre la même vie (1) : c'est comme une seconde représentation d'un même drame, un second tirage d'un livre stéréotypé. Telle n'est point l'idée de l'Ecclésiaste. Qohéleth ne compare pas un monde à un autre, une longue période à une autre, mais une génération à une autre génération

(1) ZELLER, III, 1, p. 154 ss.

(I, 4), ou encore un jour à un autre jour, une saison ou une année à une autre saison ou à une autre année (I, 5-8). Il ne donne pas à entendre, comme les stoïciens, que les mêmes personnes renaissent pour jouer le même rôle dans le même décor et au même point de la vie du monde; il se contente d'affirmer que les générations suivantes, mais d'autres générations, reprendront les expériences des précédentes (I, 11). L'Ecclésiaste observe; les stoïciens dogmatisent. Que si leurs développements ressemblent parfois à ceux de Qohéleth, c'est qu'ils descendent à leur tour dans l'expérience, et confirment leur système par la constatation de faits généraux faciles à observer.

Que Marc-Aurèle ait affirmé à son tour que tout en ce monde est éphémère, il n'y a rien là de bien nouveau : toutes les littératures ont développé ce lieu commun. Mais que le stoïcisme ait proclamé, au sens de l'Ecclésiaste, la vanité foncière et la faillite de la vie, il n'en est rien. Pour le stoïcien, la vie a un sens; il est une raison immanente qui façonne le monde et déroule avec harmonie les événements (1); l'univers est parfait et tout y a un but (2). Le bonheur existe : il consiste dans le vertu; et la sagesse n'est point vaine, bien que peu d'hommes la possèdent (3). Qohéleth ne rencontre donc pas ici le stoïcisme, à moins que ce ne soit pour le combattre, ce que Tyler ne prétend pas pour l'instant.

Un certain déterminisme est formulé par l'Ecclésiaste. Mais quel est exactement ce déterminisme? Dans quelle mesure ressemble-t-il à celui des stoïciens, et leur a-t-il été emprunté? Le déterminisme des stoïciens était la suite logique de leur panthéisme, et il s'étendait jusqu'aux actes humains (4). L'Ecclésiaste reconnaît que les événements sont dirigés par Dieu et que ses décrets sont irrévocables : le cours des choses est déterminé d'avance, et l'homme ne saurait le modifier (I, 15; III, 14; VI, 10; VII, 13; IX, 11-12; X, 8-9; XI, 3, 5*b*). Mais c'est moins la liberté de l'homme qui est en cause, même dans IX, 1, que sa puissance. Or, cette idée de la maîtrise souveraine avec laquelle Dieu dispose des événements et en particulier du succès des œuvres de l'homme, Qohéleth n'a pas eu besoin de l'emprunter à la Grèce. Israël la connaissait depuis longtemps. Les façons de parler de l'Exode (IV, 21; VII, 3; X, 1, 27), d'Isaïe (VI, 9-10; XXII, 11-12; LXIII, 17), d'Amos (III, 6), des Lamentations (III, 38), des Proverbes (XVI, 1, 3-4, 9, 33; XIX, 21; XX, 24; XXI. 1, 30-31) vont plus loin que les siennes, et sont plus inquiétantes pour la liberté humaine. Les Sémites possédaient de longue date la notion du

(1) ZELLER, III, 1, p. 149 ss.
(2) *Ibid.* p. 170 ss.
(3) *Ibid.* p. 212 ss. 249 ss. 252 ss.
(4) ZELLER, III, 1, p. 162, 165, 168.

destin (1); le fondateur et les premiers adeptes du stoïcisme, qui tous étaient des asiates, ont même pu la leur emprunter.

La doctrine de l'immanence de Dieu et de la perfection de l'univers rendait particulièrement embarrassante pour les stoïciens la présence du mal dans le monde. Ils ont cherché la solution du problème, et prétendu en effet que le mal est l'accompagnement et la contre-partie nécessaire du bien, que l'un ne peut exister sans l'autre, et que même le mal contribue à l'harmonie générale des choses. Est-ce la pensée de l'Ecclésiaste dans VII, 14? L'Ecclésiaste constate, dans ce verset, que le mal et le bien, en ce monde, s'entremêlent ou se succèdent sans raison apparente, si bien que l'homme ne sait jamais ce qui peut lui arriver. Peut-être même veut-il dire que tel est le but que Dieu poursuit en gouvernant le monde sans principe constant, ni direction suivie : il chercherait à nous dérouter et à nous rendre impossible la prévision de l'avenir (cf. VIII, 16-IX, 2 et XI, 5*b*). Il serait en effet facile de prédire à l'homme ce qui lui arrivera, si le bonheur était le compagnon fidèle de la vertu et si la souffrance s'attachait régulièrement aux pas du méchant. Mais on sait bien qu'il n'en est pas ainsi, et l'Ecclésiaste le fait précisément remarquer dans le verset qui suit (VII, 15). Si donc Qohéleth donne, dans le texte allégué, une certaine explication, qui évidemment ne le satisfait guère, de la présence du mal dans la vie de l'homme de bien, s'il est par conséquent préoccupé du même problème que les stoïciens, son explication est loin de coïncider avec la leur. Faut-il rappeler que l'Ecclésiaste insiste sur l'obscurité impénétrable de l'avenir (III, 11, 22; IV, 12; VIII, 7; IX, 12; X, 14; XI, 5), tandis que les stoïciens croyaient à la divination et à la prophétie, et en faisaient usage (2)?

L'Ecclésiaste, comme les stoïciens, identifie dans une certaine mesure la vertu avec la sagesse, et l'inconduite avec la folie. Mais c'est gratuitement qu'on affirme que Qohéleth confondrait cette folie avec la démence au sens pathologique du mot. Kleinert (3) a fort bien démontré que הללות n'a chez lui qu'un sens moral. Dans I, 17; II, 12, הללות est employé à côté de סכלות par un procédé de rhétorique familier à l'auteur (cf. I, 14, 16, etc.) et qui consiste à grouper ensemble deux expressions synonymes, distinguées tout au plus par une gradation ou une nuance (4). C'est bien le cas dans I, 17 et II, 12. Mais il y a nuance seulement : si la gradation était indiquée, הללות « folie » devrait suivre et non pas précéder סכלות « sottise ». Dans IX, 3, הללות n'a évidemment qu'une portée morale, et de même la racine verbale dans VII, 7. Il n'y a aucun motif d'expliquer au-

(1) Voir P. DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 299; cf. p. 19, 25, 55, 165.

(2) Cf. ZELLER, III, 1, p. 336 ss.

(3) *Th. St. und Kr.*, 1883, p. 769 s.

(4) Voir ci-dessous, p. 138.

trement VII, 25. Pourquoi d'ailleurs l'Ecclésiaste, s'il avait voulu exprimer un état d'aliénation mentale, ne se serait-il pas servi de l'expression hébraïque reçue (שִׁגָּעוֹן), laquelle ne présentait aucune amphibologie, au lieu de recourir à הוֹלֵלוֹת dont l'usage hébreu (Ps. V, 6; LXXIII, 3; LXXXV, 5) et même néohébreu (1) met en relief le caractère moral? Réduit ainsi à ses justes proportions, l'emploi des termes « folie » et « sagesse » dans l'Ecclésiaste ne trahit aucune influence stoïcienne directe; car il ne diffère pas de l'usage des livres sapientiaux antérieurs, lesquels ont accoutumé de représenter le pécheur comme un être dénué de sens et de jugement, et l'homme de bien comme doué de sagesse et d'intelligence. Celui-ci est habile et avisé, autant que celui-là est sot : faire le mal n'est pas seulement « un crime », c'est « une faute » (cf. Prov. I, 7, 29-32; II; IV, 11-19; V, 1-6; VII; IX, 9-10; X, 1, 8, 18; XIII, 14, 19, 20; XIV, 8, 16; Ps. XCII, 7; XCIV, 8; Job, XXVIII, 28, etc.).

Tyler a relevé, entre l'Ecclésiaste et le stoïcisme, d'autres analogies de moindre importance et aussi peu concluantes. Ainsi (p. 73) il trouve remarquable l'accord de l'un et de l'autre à reconnaître que les hommes sont mauvais et dépravés. Il cite Plutarque (2) et Sénèque (3), auxquels il compare Eccl. VII, 20-22, 28-29. Mais l'Ecclésiaste ne trouvait-il pas en cette matière un enseignement plus net et plus constant en Israël (Gen. VI, 5; XIII, 21; Ps. XIV, 1, etc.), et ne faut-il pas dire aussi qu'il est moins sévère que les stoïciens? Ne reconnaît-il pas l'existence d'hommes justes (VII, 15; VIII, 10, 14; IX, 1-2)? Tyler rappelle encore que des stoïciens, comme Arius Didymus (4), ont enseigné la réabsorption des âmes en Dieu après la mort : l'Ecclésiaste reprendrait simplement leur doctrine dans XII, 7. Mais Eccl. XII, 7*a* ne s'inspire-t-il pas plus naturellement de Gen. III, 19, et Eccl. XII, 7*b*, de Gen. II, 7; Job, XXVII, 3; XXXIII, 4; XXXIV, 14-15; Ps. CIV, 29-30? Quelle nécessité d'appeler les stoïciens à la rescousse, quand il s'agit de doctrines ou de conceptions anciennes et, peut-on dire, traditionnelles chez les Juifs?

Tyler a été victime d'un mirage, quand il a cru découvrir dans l'Ecclésiaste les théories stoïciennes. Certaines analogies existent entre les doctrines de l'Ecclésiaste et celles du stoïcisme. Mais c'est que partout, à un certain degré de développement, les mêmes questions se posent devant l'esprit humain. Ces questions n'ont pas été suggérées à Qohéleth par une philosophie étrangère : les difficultés qui naissent pour lui de la

(1) Cf. הוֹלֵלָה dans Levy, *NHW*. I. p. 473.

(2) *De Stoic. Repugn.* XXXI.

(3) *Omnes mali sumus. Quidquid in alio reprehenditur, id unusquisque in suo sinu inveniet... Mali inter malos vivimus* (*De ira*, III, XXVI, 4 s.).*Peccavimus omnes, alii gravia, alii leviora... Nec delinquimus tantum, sed usque ad extremum aevi delinquemus* (*De Clementia*, I, VI, 3).

(4) Eusèbe, *Praep. evang.* XV, XX, 3 s.; cf. Zeller, III, 1, p. 201 ss.

constatation de certains faits d'expérience sont déjà sensibles, comme on le dira, dans des auteurs hébreux plus anciens, notamment dans Jérémie, Ézéchiel et le livre de Job. Il est l'héritier et le continuateur de leur pensée. Même sur des points secondaires, ou dans sa façon d'envisager et de résoudre les problèmes, il ne sort pas des conceptions sémitiques ou hébraïques. Son point de vue est surtout pratique, et il ignore les spéculations de la philosophie grecque. On ne trouvera chez lui aucun des termes techniques en usage chez les stoïciens : εἱμαρμένη, πρόνοια, φαντασία, φύσις, φρόνησις, ἀρετή n'ont pas d'équivalent dans l'Ecclésiaste. Deux termes seulement, חכמה et דעת, y correspondent à la terminologie stoïcienne; mais ils sont déjà dans Job et dans les Proverbes. Il est enfin à remarquer que Marc-Aurèle et Sénèque, auxquels Tyler a surtout recours, sont dans le stoïcisme des autorités tardives et malheureusement postérieures à l'Ecclésiaste. Sans doute, Tyler est excusé par le fait que les écrits anciens de l'école ont disparu. Mais il reste que Marc-Aurèle et Sénèque sont des moralistes assez éclectiques, et que précisément les traits les plus frappants de ressemblance entre leurs écrits et le livre de l'Ecclésiaste ne sont pas ceux qui reproduisent les théories spéciales au stoïcisme, mais bien ceux dans lesquels ces auteurs ont consigné le résultat de leurs observations sur le monde et la vie. Ainsi s'expliquent les analogies remarquables de pensée et d'expression qu'on a signalées plus haut. Elles ne permettent pas de conclure que l'Ecclésiaste ait rien emprunté au stoïcisme ni même qu'il l'ait connu.

§ 3. L'Ecclésiaste et le système d'Épicure.

D'après Tyler (p. 21 ss.) l'influence d'Épicure se trahirait surtout dans Eccl. III, 18-22 et V, 17-19. Dans le premier passage, l'Ecclésiaste se sépare des stoïciens qui, faisant une distinction entre l'âme des bêtes et celle des hommes, accordaient à celle-ci, après la mort, la possibilité, qu'ils refusaient sans doute à celle des bêtes, d'une ascension vers l'éther; il se rattache au contraire à la doctrine épicurienne qui, d'une part, affirme que l'homme vient de la terre (1), et de l'autre lui refuse toute immortalité, bien que, selon Lucrèce (2), l'âme puisse à la mort s'élever et se disperser comme une vapeur ou une fumée. Le v. 22 énonce le principe fondamental de la morale épicurienne : le plaisir est le seul but proposé à l'homme sur la terre, car il ne saurait en atteindre de plus élevé. Le second texte (V, 17 ss.) est peut-être encore plus concluant, dit Tyler. Le v. 19 mentionne d'abord la parfaite tranquillité (ἀταραξία) que les épicuriens appréciaient par-

(1) HORACE, *Sat.* I, 3.
(2) *De natura rerum*, III, 425 ss.

dessus tout; sa dernière proposition, si obscure, devient claire, si l'on se souvient que dans la théorie épicurienne les dieux étaient heureux d'un bonheur tout à fait semblable à celui qu'ambitionnaient ici-bas les disciples d'Épicure (1): cette circonstance permettait de dire que les dieux et les hommes heureux « se répondent », comme deux chœurs qui exécutent ensemble un même chant. Il n'est pas besoin d'un long examen pour reconnaître que IX, 5-10 est essentiellement épicurien. Enfin XII, 12 s'accorderait parfaitement avec le fait de l'énorme production littéraire de la philosophie grecque après Aristote (2). En fin de compte, Tyler tient pour certain que l'Ecclésiaste, sans s'identifier à aucune école de philosophie, reproduit des traits de l'épicurisme comme du stoïcisme. Si l'on trouve que ces éléments empruntés se contredisent parfois, on devra se souvenir que le nom de « Qohéleth » désigne une assemblée idéale de philosophes juifs, stoïciens, épicuriens et autres (p. 63 ss.), et que l'intention probable de l'auteur a pu être de discréditer auprès de ses compatriotes la philosophie grecque, en mettant en lumière ses fluctuations et ses contradictions (p. 33 et 74).

Haupt estime que l'Ecclésiaste manifeste sa dépendance à l'égard d'Épicure en ce que, comme le philosophe grec, il recommande l'amitié (IV, 9), la gaîté (IX, 7), le travail (III, 22; IX, 10), la tempérance (V, 11) et la modération dans les plaisirs pour esquiver des suites fâcheuses (XI, 10). Comme lui, il conseille de fuir l'injustice afin d'éviter le châtiment (VII, 18; V, 15). Comme Épicure encore, sans nier l'existence de la divinité, il ne croit pas que Dieu s'occupe du gouvernement du monde.

Que valent toutes ces allégations? On a dit déjà que dans III, 18-22 l'Ecclésiaste assimile seulement le souffle de vie de l'homme au souffle de vie de la bête, c'est-à-dire la vitalité humaine, au point de vue de la qualité, de la durée et de la destinée après la mort, à la vitalité animale. Il ignore certainement l'immortalité bienheureuse; mais il ne songe pas à nier la survivance du cheol. Sa position n'est donc pas celle des épicuriens, et il n'a rien eu à leur emprunter. Par contre, la théorie qu'il révoque en doute (III, 21) est analogue à celle des stoïciens. Ceux-ci maintenaient une différence essentielle entre l'âme raisonnable et l'âme animale, et ne devaient pas accorder à celle-ci, après la mort, le retour à la divinité qu'ils concédaient à celle-là. De même, tandis qu'autrefois, en Israël, on renvoyait à Dieu après la mort tout souffle de vie, quel qu'il fût (Job, XXXIV, 11-15; Ps. CIV, 29-30), au temps de Qohéleth on ne faisait plus remonter vers lui que le souffle de vie de l'homme; celui de la bête était censé se perdre dans la terre (III, 21; cf. XII, 7). Mais la Bible élève assez l'homme

(1) DIOGÈNE LAËRCE, X, 135; cf. LUCRÈCE, III, 19-24.

(2) D'après Diogène Laërce (X, 26), Épicure aurait écrit trois cents traités; Apollodore, quatre cents (X, 25); et Chrysippe, plus de sept cent cinq (VII, 180).

au-dessus de l'animal (Gen. I, 26 ss., etc.) pour que cette distinction ait pu naître en Israël : on comprend quel sentiment plus affiné de respect, et pour Dieu et pour l'homme, a contribué à l'introduire.

Palm (p. 25) compare à Eccl. XII, 7 les vers suivants de Lucrèce (1) :

Cedit item retro, de terra quod fuit ante,
In terras, et quod missum est ex aetheris oris,
Id rursum coeli rellatum templa receptant.

Marc-Aurèle (VII, 50) a dit de son côté : « Ce qui vient de la terre retourne à la terre; ce qui vient de l'éther regagne la voûte du ciel. » Il est surprenant qu'au lieu de recourir à ces autorités tardives, personne ne songe à Euripide, qui a l'avantage d'être antérieur à l'Ecclésiaste, et dont les auteurs cités ont dû s'inspirer eux-mêmes. Euripide a écrit dans *Chrysippe* (2) : « Il y a la terre immense et l'éther divin. Celui-ci a engendré les hommes et les dieux; celle-là, fécondée par les gouttes humides de la pluie, enfante les mortels, enfante la nourriture et les races animales : c'est avec raison qu'on l'appelle la mère de toutes choses. Ce qui vient de la terre retourne à la terre, et ce qui est issu d'une semence éthérée retourne aux espaces célestes. Rien de ce qui naît ne meurt, mais chaque (élément), en se séparant de l'autre, révèle sa nature propre. » Et dans *les Suppliantes* (532 ss.) : « Laissez maintenant la terre recouvrir les morts et chaque (élément) retourner là d'où il était venu dans l'être vivant, l'esprit (πνεῦμα) vers l'éther et le corps à la terre ; car nous ne possédons pas celui-ci en propre, mais seulement pour l'habiter durant la vie, et ensuite, celle qui l'a nourri doit le recevoir (3). » Discerner la pensée du poète lui-même à travers les paroles plus ou moins concordantes de ses personnages n'est pas toujours aisé. Il paraît cependant incliner vers une sorte de réabsorption des âmes dans la divinité, qu'il a identifiée avec l'éther (4). Quoi qu'il en soit, l'Ecclésiaste, dans XII, 7, fait allusion à une conception tout hébraïque (cf. Is. XLII, 5; Job, XXVII, 3; XXXII, 8; XXXIII, 4; XXXIV, 14-15; Ps. CIV, 29-30), et qui est en rapport évident avec les récits de la Genèse (II, 7; III, 19) (5).

(1) *De natura rerum*, II, 998 ss.

(2) *Fragmenta Euripidis*, éd. Wagner, Paris, 1846; fragment 839.

(3) Cf. *Antiope*, fr. 836; *Mélanippe la philosophe*, fr. 487.

(4) « L'esprit (νοῦς) des morts ne vit plus ; mais réuni à l'immortel éther, il a une pensée (γνώμην) qui ne meurt pas » (*Hélène*, 1014-1016). « Qui sait si ce qu'on appelle mort n'est pas la vie, et si la vie n'est pas la mort, si ce n'est cependant que ceux des mortels qui voient la lumière, souffrent, tandis que ceux qui ont péri ne souffrent pas et n'éprouvent aucun mal » (*Phryxos*, fr. 821).

(5) Il est d'autres traits communs entre l'Ecclésiaste et Euripide. Dans un fragment de *Belléphoron* (fr. 293) le poète donne libre cours à son pessimisme, et déclare qu'il ne peut y avoir de dieux, puisque les tyrans tuent une foule de gens pour s'em-

Reste la conclusion pratique de l'Ecclésiaste (iii, 22 et parallèles) : l'exhortation au plaisir. La simple logique et l'inclination de la nature ont pu suffire à lui suggérer cette solution, ou plutôt ce pis aller, du jour où il a été convaincu que la rétribution morale ne se réalisait pas en ce monde, et d'autant plus que la rétribution dont il regrette l'absence aurait consisté, elle aussi, dans la jouissance de biens terrestres et pour la plupart d'ordre sensible. Mais rien n'invite à chercher du côté des Grecs l'initiateur qu'il aurait suivi. Ni les éléments techniques, ni la terminologie du système d'Épicure n'ont passé dans l'Ecclésiaste. Il faut beaucoup de bonne volonté pour reconnaître l'ataraxie épicurienne dans Eccl. v, 19 *a*, et surtout pour entendre מענה (v, 19 *b*) en ce sens que le bonheur de Dieu « répond » à celui de l'homme, ou inversement (1). On ne saurait faire de l'éloge de l'amitié, du précepte de la tempérance, ni de l'exhortation à éviter le mal par crainte du châtiment, des traits empruntés à Épicure. Tous se trouvent dans les livres hébreux plus anciens. Le livre des Proverbes en particulier recommande l'amitié (xvii, 17 ; xviii, 24 ; xxvii, 9-10), la tempérance et la modération dans les plaisirs (xxi, 17 : xxiii, 19-21, 29-35 ; xxv, 16), et motive la vertu par la menace des châtiments (vi, 31-35 ; xxii, 22-23 ; xxiv, 17-22 ; xxv, 21-22 ; cf. xii, 16 ; xxi, 14). Enfin il n'est pas exact de dire, à moins qu'on ne rejette sans motif l'authenticité de plusieurs textes, que l'Ecclésiaste se rapproche d'Épicure en niant que Dieu s'occupe du monde. L'Ecclésiaste professe que Dieu gouverne tout (cf. ii, 25 ; iii, 11-15 ; v, 17 *b*-18 ; vi, 2 ; vii, 13-14 ; ix, 1-7 ; xi, 5 ; et c'est précisément pour cette cause qu'il est fort surpris de ne point voir régner ici-bas la justice, d'y rencontrer le crime impuni et la vertu malheureuse. Ainsi, les traits du système d'Épicure que Tyler et Haupt ont signalés, ou manquent dans l'Ecclésiaste, ou existaient avant lui dans la tradition israélite. De toute façon il n'a pas eu à les chercher auprès du philosophe grec (2).

parer de leurs biens, et sont néanmoins plus heureux que ceux qui mènent une vie pieuse et paisible ; de même, des villes qui honorent les dieux sont esclaves d'autres villes, impies, mais plus puissantes (cf. Eccl. iii, 16 ; iv, 1 ; ix, 2). Le jugement sévère porté par Qohéleth sur les femmes (vii, 26-28) correspond à la misogynie bien connue d'Euripide (*Andromaque*, 943 ss. ; cf. fragment 1059). Mais Euripide semble avoir résolu le problème du mal en recourant à cette idée que la force supérieure et divine qui gouverne obscurément le monde tend à réaliser la justice ici-bas : « O toi, soutien de la terre, et qui sur elle as ton siège, qui que tu sois, toi qu'il est difficile de connaître, Zeus, que tu sois la nécessité de la nature ou l'intelligence des mortels, je t'adore ; car par une voie secrète tu conduis selon la justice les choses humaines » (*Les Troyennes*, 884-888). Dans un fragment (fr. 488) de *Mélanippe la philosophe*, il est question d'une sorte de justice immanente : « La justice est là tout près, si vous voulez y prendre garde ». Nous sommes loin de Qohéleth.

(1) Voir le *Commentaire*.

(2) Il n'entre pas dans le plan de cette *Introduction* d'instituer une comparaison

D'ailleurs, si la conclusion pratique du livre était empruntée, le prêteur pourrait être égyptien ou assyrien, aussi bien que grec. Kleinert (1) et Cheyne (2) inclinent vers l'Égypte. Hérodote (II, 78) raconte qu'en ce pays, au cours des festins, on promenait autour de la table l'image d'un mort, pour exhorter les vivants à jouir de la vie tandis qu'elle dure. L'égyptologie a confirmé ce témoignage. Qu'on lise le chant suivant, tiré du tombeau de Nofrihotpou, et qui était classique en Égypte au moins au temps de l'empire thébain : « ... Les corps se produisent pour passer depuis le temps de Dieu, et les générations jeunes viennent en leur place. Râ se lève au matin, Toum se couche au pays de Manou; les mâles engendrent, les femelles conçoivent, tous les nez goûtent l'air au matin de leur naissance jusqu'au temps où ils vont à leur place ! Fais un heureux jour, ô prêtre ! Qu'il y ait toujours des parfums et des essences pour ton nez, des guirlandes et des lotus pour les épaules et pour la gorge de ta sœur chérie, qui est assise auprès de toi ! Qu'il y ait du chant et de la musique devant toi, et, négligeant tous les maux, ne songe plus qu'aux plaisirs, jusqu'à ce qu'il vienne ce jour où il faudra aborder à la terre qui aime le silence, sans que cesse de battre le cœur du fils qui vous aime ! Fais un heureux jour, Nofrihotpou, prêtre sage aux mains pures ! J'ai entendu tout ce qui est arrivé aux (ancêtres) : leurs (murs) sont détruits, leur place n'est plus, ils sont comme qui n'aurait jamais été depuis le temps de Dieu. (Tes murs à toi sont fermes, tu as planté des arbres) sur la rive de ton bassin, ton âme reste sous eux et boit de leur eau ; suis ton cœur résolument (aussi longtemps que tu es sur terre) ! Donne du pain à qui n'a pas de domaine, afin de gagner une bonne renommée à tout jamais... Fais un heureux jour, prêtre aux mains pures, Nofrihotpou (3). » Un chant analogue, plus court, est aussi plus ancien, s'il est vrai, comme l'indique le *papyrus Harris* qui le contient, qu'il ait été gravé dans le tombeau d'un des Antouf de la XI[e] dynastie : « C'est un décret de ce bon chef, une fatalité parfaite, que tandis qu'un

complète entre les doctrines d'Épicure et celles de l'Ecclésiaste. On fera observer cependant que celui-ci, à s'en tenir aux seules affirmations de l'écrit fondamental (voir ci-dessous, p. 175 et 189), distingue nettement le bien moral de l'agréable et maintient l'existence indépendante du premier (IX, 3; cf. VII, 25). Épicure ne fait pas cette distinction : la conscience du devoir lui manque, bien qu'il proscrive, lui aussi, la recherche passionnée du plaisir. D'autre part, Qohéleth est un pessimiste ; mais ce pessimisme est né d'un idéalisme, découragé sans doute, ambitieux pourtant de dépasser les misères matérielles et morales de l'existence réelle (III, 16 ; IV, 1-3 ; VII, 25 ; VIII, 10, 14 ; IX, 3). Épicure est un optimiste satisfait, qui n'a pas le sentiment de l'idéal.

(1) *Th. St. und Kr.*, 1883, p. 777-781.

(2) *Job and Solomon*, p. 269.

(3) G. MASPERO, *Études égyptiennes*, I, fasc. II, Paris, 1881, p. 172 ss. ; cf. *Records of the Past*, being english translations of the assyrian and egyptian monuments, London, VI, p. 129 s.

corps se détruit à passer. d'autres restent (en sa place) depuis le temps des ancêtres !... Tu es en bonne santé, ton cœur se révoltera contre les honneurs funèbres : suis ton cœur, tant que tu existes. Mets des parfums sur ta tête. pare-toi de fin lin, oins-toi de ce qu'il y a de plus merveilleux parmi les essences de Dieu ! Fais plus encore que tu n'as fait jusqu'à présent ! Ne laisse pas aller ton cœur (à l'ennui), suis ton désir et ton bonheur aussi longtemps que tu seras sur terre, n'use pas ton cœur (en chagrin) jusqu'à ce que vienne pour toi ce jour où l'on supplie sans que le dieu dont le cœur ne bat plus écoute ceux qui supplient. Les lamentations ne font point que l'homme au tombeau est (réjoui). Fais un jour heureux, et ne sois pas inactif en lui ! Certes, homme n'y a qui puisse emporter ses biens avec lui ; certes, il n'y a personne qui soit allé et qui soit revenu (1). » Enfin, une stèle conservée au Musée britannique peut nous convaincre qu'à l'époque ptolémaïque, la vieille tradition égyptienne consignée dans ces textes n'était pas encore oubliée : « O frère. mari, oncle, prêtre de Phtah, ne t'arrête point de boire, de manger, de t'enivrer, de pratiquer l'amour, de faire un heureux jour, de suivre ton cœur jour et nuit ; ne mets pas le chagrin en ton cœur ; qu'est-ce que les années, si nombreuses fussent-elles, qu'on passe sur terre ? L'Occident est une terre de sommeil et de ténèbres lourdes, une place où restent ceux qui y sont (2). » Certaines paroles de l'Ecclésiaste ressemblent beaucoup à celles qu'on vient de lire. On ne s'étonne pas que de part et d'autre soient mentionnés les parfums, le manger et le boire, l'amour (cf. Eccl. IX, 7-9). Ce sont là les éléments nécessaires du plaisir, particulièrement à ces époques et dans ces milieux. On est plus surpris des coïncidences à peu près littérales dont témoignent les formules suivantes : « Les corps se produisent pour passer depuis le temps de Dieu, et les générations jeunes viennent en leur place. Râ (3) se lève au matin, Toum se couche au pays de Manou » (cf. Eccl. I, 4-5) ; « Suis ton cœur résolument », « suis ton cœur tant que tu existes... suis ton désir », « ne t'arrête point... de suivre ton cœur jour et nuit » (cf. Eccl. XI, 10) ; « Négligeant tous les maux, ne songe plus qu'aux plaisirs », « n'use pas ton cœur en chagrin », « ne mets pas le chagrin en ton cœur » (cf. Eccl. XI, 10) ; « Fais un jour heureux et ne sois pas inactif en lui » (cf. Eccl. IX, 10 *a*). On peut signaler encore : « Homme n'y a qui puisse emporter ses biens avec lui » (cf. Eccl. V, 14) ; « Qu'est-ce que les années, si nombreuses fussent-elles, qu'on passe sur terre » (cf. Eccl. VI, 3. 12 ; XI. 8) ; « l'Occident est une terre de sommeil et de

(1) Maspero, *ibid.* p. 178 ss. ; cf. *Records of the Past*, IV, p. 117 s. ; W. Max Mueller, *Die Liebespoesie der alten Ægypter*, Leipzig, 1899, p. 30.

(2) Maspero, *ibid.* p. 187.

(3) On sait que « Râ » et « Toumou » désignent le soleil.

ténèbres lourdes » (cf. Eccl. VI, 4; IX, 10 b); mais ces dernières réflexions sont assez banales (1).

Barton (p. 40) croit avoir découvert dans l'épopée de Gilgamès la source à laquelle l'auteur juif aura puisé :

Lorsque les dieux créèrent l'humanité,
Ils placèrent la mort pour l'humanité,
Ils retinrent la vie entre leurs mains.
Toi, ô Gilgamès, remplis ton ventre,
Jour et nuit réjouis-toi, toi,
Chaque jour fais la fête.
Jour et nuit sois joyeux et content!
Que tes vêtements soient brillants!
Que ta tête soit lavée, lave-toi avec de l'eau!
Considère le petit qui saisit ta main,
Que l'épouse se réjouisse sur ton sein (2)!

Le parallélisme de ce texte avec Eccl. IX, 7-10 est remarquable (3). Il est fort possible que Qohéleth ait connu, sans doute par des intermédiaires araméens, ce passage du poème babylonien, et que l'expression de sa pensée en ait subi quelque influence, comme aussi des chants égyptiens qu'on a cités. Quoi qu'il en soit, Épicure arrive bon dernier dans la série des docteurs du plaisir dont on veut faire les maîtres de Qohéleth (4).

En finissant, le mieux est de souscrire au jugement si mesuré de Zeller (III, 2, 257) : « Les échos des doctrines stoïciennes et épicuriennes qu'on a cru trouver dans le Kohéleth sont beaucoup trop vagues, et laissent trop de côté les traits caractéristiques de ces systèmes, leurs

(1) Le précepte de l'aumône : « Donne ton pain à qui n'a pas de domaine, afin de gagner une bonne renommée », n'a pas de parallèle dans l'Ecclésiaste. Mais on lit quelque chose d'analogue dans B. S. XIV, 13.

Un certain pessimisme a trouvé aussi son expression en Égypte, comme en témoigne un texte publié par A. Erman dans *Abhandlungen der k. Academie der Wissenschaften zu Berlin*, 1896, Philosophisch-historische Klasse, Abh. II, sous le titre : *Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*, aus dem Papyrus 3024 der königlichen Museen. Le thème du discours est celui-ci : Un inconnu, qui autrefois fut heureux, est tombé dans la misère et la maladie; abandonné de tous, il se plaint amèrement de l'ingratitude et de la méchanceté des hommes, et souhaite de mourir pour être délivré de ses maux. On voit que cet écrit ne traite pas une question philosophique d'ordre général, et ne peut par conséquent être comparé à l'Ecclésiaste, ni même à Job.

(2) P. Dhorme, *Choix de Textes*, p. 301 ss.

(3) Voir le com. de ces versets.

(4) Le P. Lagrange (*Rel. Sém.* p. 342) estime que l'épopée de Gilgamès remonte au moins à Hammourabi (vers 2050). Le second texte égyptien cité ne serait pas moins ancien.

termes, concepts et principes particuliers, pour qu'on puisse conclure à un rapport direct de l'Ecclésiaste avec eux. »

§ 4. L'Ecclésiaste et Héraclite.

A l'influence de Zénon et d'Épicure sur l'Ecclésiaste, Pfleiderer a prétendu substituer celle d'Héraclite. Les doctrines de ce philosophe se sont répandues très rapidement dans l'Asie antérieure et en Égypte à partir de 477 avant Jésus-Christ. Qohéleth a donc pu les connaître. L'accord qu'il présente avec les idées héraclitiennes prouverait qu'il les a connues en effet.

Le premier chapitre de l'Ecclésiaste met en lumière le néant et la fugacité de toutes les choses terrestres : elles subissent de perpétuelles transformations et fournissent une course circulaire sans repos (I, 4-9). N'est-ce point là une des idées maîtresses d'Héraclite? N'a-t-il pas dit : πάντα ῥεῖ, ou bien πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, et peut-on traduire I, 8 sans penser à lui? N'a-t-il pas affirmé aussi, comme Eccl. I, 10, l'identité du passé, du présent et de l'avenir, et de toutes choses? Il a écrit en effet : « Ce monde est le même pour tous : ni quelqu'un des dieux, ni quelqu'un des hommes ne l'a fait, mais il a toujours été et il est et il sera, feu toujours vivant, s'allumant et s'éteignant périodiquement (1) ». Et encore : « Une même chose est ce qui vit et ce qui est mort, ce qui veille et ce qui dort, ce qui est jeune et ce qui est vieux; car ceci se transforme en cela, et cela se transforme en ceci » (fr. 78). Aux v. 6-7, l'Ecclésiaste répète quatre fois la racine סבב, et שוב deux fois : n'est-ce pas en vue d'exprimer le concept fondamental d'Héraclite sur les incessantes transformations des choses (τροπή, παλίντροπος, ἐναντιοτροπή, ἐναντιοδρομία)? Le v. 7 en particulier correspond au fragment 23 : « La mer est vidée et remplie d'après le même rapport qui existait auparavant. » Une dernière analogie est relevée entre שואף « haletant » (v. 5), qui caractérise le retour nocturne du soleil à son point de départ, et le terme ἀναθυμίασις, « exhalaison, évaporation », dont Héraclite se sert pour expliquer la naissance quotidienne du soleil sortant de l'eau. L'Ecclésiaste adopterait donc dès le début de son livre les théories physiques du philosophe, ou du moins y ferait allusion.

Il y ferait allusion encore au chapitre troisième. L'universelle relativité des choses terrestres et l'alternance constante et nécessaire des contraires que nous enseigne la table des antithèses (III, 1-8), ne sont pas des idées juives. La littérature hébraïque ne présente nulle part rien d'analogue. L'Ecclésiaste s'est inspiré d'Héraclite, dont il adopte une des

(1) Fragment 20, d'après l'édition de Bywater, *Heracliti Ephesii reliquiae*, Oxonii, 1877.

conceptions essentielles : tout change, mais en revêtant successivement des formes opposées, en passant par des états contraires, à des temps déterminés et suivant une loi inéluctable, πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα... γίνεσθαί τε πάντα κατ' ἐναντιότητα (1). Si l'on entre dans le détail des versets, on sera surpris des nombreuses coïncidences de pensée et d'expression entre les deux auteurs. זמן ועת du v. 1 correspond à τάξις καὶ χρόνος ὡρισμένος, locution d'Héraclite que Simplicius (2) nous a conservée. Au v. 8, l'antithèse de la guerre et de la paix, précisément la seule que l'Ecclésiaste exprime par des substantifs, fait allusion à la formule d'Héraclite : πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, tout naît de la désunion, la guerre est l'origine de toutes choses, le droit et la loi de l'univers. Mais le v. 5, qui a embarrassé tous les exégètes, est le triomphe de Pfleiderer. Ce verset s'explique par une réminiscence d'Héraclite : αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων (συν-)διαφερόμενος, le temps, dans les transformations qu'il impose à toutes choses, est comparable à un enfant qui joue au trictrac. Le dernier terme de la citation est obscur (3). Selon Pfleiderer, l'Ecclésiaste l'aura entendu des pierres ou jetons que l'enfant pousse au cours du jeu et ramasse à la fin de la partie. S'inspirant d'Héraclite, il aura dit à son tour : « Il y a un temps de lancer des pierres pour le jeu, et un temps de les ramasser quand le jeu est fini », c'est-à-dire un temps de jouer et un temps de ne jouer plus. Cette sentence serait tout à fait à sa place après la mention du rire et de la danse (v. 4) et avant celle des embrassements (v. 5).

Le v. 11 du même chapitre ne présente pas un moindre intérêt. Héraclite a écrit : « Pour Dieu, tout est beau et bon et juste; mais les hommes ont conçu telle chose comme injuste et telle autre comme juste (fr. 61). » Or, dit Pfleiderer, si l'Ecclésiaste emploie יפה au sens de « bon », ce qui n'est pas hébreu, c'est qu'il a dans l'esprit : τῷ θεῷ καλὰ πάντα, d'Héraclite et qu'il commet un grécisme. En outre, עלם traduit le concept héraclitien de αἰών. Dans ce concept, qui embrasse à la fois tout l'espace et tous les temps, Héraclite trouve l'accord harmonieux des contrastes et des dissonances du monde. Qui sait se dégager du moment présent et embrasser du regard à la fois le passé et l'avenir, qui sait dépasser la connaissance purement expérimentale des objets particuliers et concevoir l'universalité des choses, a découvert l'harmonie invisible dans laquelle les discordances de la réalité s'évanouissent. Il voit, comme Dieu, que tout est beau et juste ; car « l'harmonie invisible est meilleure que la visible » (fr. 47). Et Pfleiderer invoque

(1) Dans Diogène Laërce, ix, 7 s.
(2) *Phys.* xxiv, 4.
(3) Cf. Zeller, I, 2, p. 642.

à ce propos Spinosa et sa *contemplatio rerum sub specie aeternitatis seu universi.* Seulement, l'Ecclésiaste ne fait ici allusion à Héraclite que pour le combattre. Il reconnaît que Dieu a donné à l'homme l'idée d'éternité, le pouvoir de s'abstraire du présent et de concevoir l'ensemble de la durée. Mais à quoi sert-il, puisque l'homme n'arrive pas à comprendre l'œuvre de Dieu (III, 11; XI, 5; cf. VII, 23, 24; VIII, 17)? Car l'Ecclésiaste, tout comme Job (XI, 7 ss.; XXVIII), gourmande le sage qui prétend tout savoir, et c'est précisément à Héraclite qu'il en a. Celui-ci n'a-t-il pas cru pouvoir discerner les desseins de Dieu? N'a-t-il pas dit : « La sagesse consiste à comprendre la pensée profonde qui pénètre et gouverne tout » (fr. 19) (1)? Cette prétention a déplu à Qohéleth, et il a nié, dans les textes qui viennent d'être indiqués, qu'elle puisse se réaliser. D'autres rapprochements de détail, auxquels s'attarde Pfleiderer, peuvent être négligés. Il conclut que l'Ecclésiaste dépend vraisemblablement d'Héraclite.

Pfleiderer est seul à avoir jugé ainsi. Il ne croit à des emprunts de la part de l'Ecclésiaste que parce qu'il n'y regarde pas de très près. Si au lieu de rester sur l'impression générale, un peu confuse, produite par la lecture des textes, on précise avec quelque fermeté la pensée de l'un et l'autre auteur, les ressemblances s'évanouissent ou restent lointaines, et il apparaît que chacun suit une voie indépendante. Ainsi l'Ecclésiaste, au chapitre Ier, n'a pas en vue les transformations incessantes de la matière exprimées dans les textes d'Héraclite qu'on en a rapprochés. Même, la fugacité des choses créées n'est pas au premier plan de sa pensée. Il choisit ses exemples parmi ce qui demeure : le soleil, le vent, les fleuves et la mer; et il note que la terre dure toujours. S'il se souvient que les générations disparaissent, c'est pour faire observer que d'autres se lèvent, qui les remplacent. Ce qui le préoccupe, ce n'est pas que les choses ou même les hommes passent, c'est que leur action ne produise rien de permanent et que par conséquent elle soit toujours à reprendre. Ni l'homme ni la nature ne connaissent de repos, parce que ni l'un ni l'autre ne réussissent à rien créer de stable. Que si l'Ecclésiaste insiste sur la ressemblance du présent et de l'avenir avec le passé et sur l'absence de toute nouveauté, c'est encore pour marquer le caractère de monotone répétition du travail des choses et des générations, et mettre en relief le perpétuel et infructueux recommencement qui en est la conséquence. Il rappelle beaucoup plus le rocher de Sisyphe, ou même le tonneau des Danaïdes, que la philosophie d'Héraclite avec sa doctrine des constantes transforma-

(1) Le texte original de la seconde partie de cette sentence est corrompu (cf. ZELLER, I, 2, p. 668). Le sens général est bien cependant celui qu'indique la traduction de Pfleiderer.

tions, de la mobilité et de l'écoulement perpétuel des choses. Pfleiderer n'est pas plus heureux quand il entre dans le détail du texte. כל הדברים יגעים du v. 8 ne correspond pas à πάντα ῥεῖ. שׁוֹאֵף du v. 5 est sans rapport aucun avec la théorie héraclitienne d'après laquelle le soleil serait formé chaque jour à nouveau des vapeurs sèches et chaudes qui montent de la mer, et chaque jour entièrement consumé (1). Entre les sentences de l'Ecclésiaste et celles d'Héraclite, il y a toute la distance qui sépare les remarques d'un sage juif sur le cours du monde, des théories physiques d'un philosophe grec. Les ressemblances que peuvent présenter les propositions de l'un et de l'autre s'expliquent par le fait que tous deux ont observé les phénomènes de la nature et les événements de la vie humaine. Mais chacun d'eux suit une route indépendante. Leurs chemins semblent parfois se côtoyer. Ils ne se rencontrent pas.

Le chapitre III n'est pas plus héraclitien. L'Ecclésiaste constate que les diverses phases de la vie humaine se déroulent dans un ordre réglé par Dieu, et qu'elles présentent une alternance de choses bonnes et de choses mauvaises. Héraclite, au contraire, émet une théorie physique, en vue d'expliquer la succession des phénomènes naturels par une série de transformations. Cette théorie est à base de panthéisme : la sagesse qui gouverne l'univers, ou le *Logos*, ou la divinité, car c'est tout un, ne se distingue pas du monde et s'identifie en particulier avec le feu, élément primordial des choses. Il est vrai qu'Héraclite a recours aussi à une loi nécessitante et à une alternance, non pas du bien et du mal, mais des contraires. Faut-il en conclure que l'Ecclésiaste lui a emprunté ces deux éléments? Les sages d'Israël n'aimaient-ils pas depuis longtemps à exalter la puissance souveraine de Dieu dans le gouvernement du monde, et le génie hébreu n'a-t-il pas toujours eu le goût du parallélisme et de l'antithèse, sans compter que la vie nous réserve en effet un singulier mélange de joies et de douleurs? Vouloir trouver ensuite des allusions à Héraclite dans les termes employés par Qohéleth, c'est jouer sur les mots. La guerre n'est pas du tout chez lui comme dans l'Ecclésiaste un événement d'ordre humain, c'est un phénomène d'ordre physique, désigné seulement par une expression métaphorique. Un changement ne s'opère que par la transition d'un état à un état opposé. Comme, selon Héraclite, tout change toujours, il s'ensuit que tout réunit en soi, à tout instant, des déterminations contraires; ou, si l'on veut, chaque objet forme toujours le point de rencontre de deux propriétés ou états opposés, et même n'est ce qu'il est, ou ne le devient, que grâce à l'apparition incessante en lui de ces propriétés ou états contraires. C'est ce qu'Héraclite veut exprimer

(1) Voir le commentaire de ces deux textes.

quand il dit que tout naît de la discorde : « La guerre est l'origine de toutes choses, elle est la loi et l'ordre du monde (1) ». Quant au v. 5, l'assimilation merveilleuse qu'en fait Pfleiderer avec le fragment 79 d'Héraclite repose tout entière sur le dernier mot συνδιαφερόμενος. Or, ce terme manque dans toutes les citations de cette sentence antérieures à Lucien et ne doit pas être original. Lucien l'aura emprunté à un autre aphorisme du philosophe (2). D'ailleurs Pfleiderer avoue que l'Ecclésiaste n'a pu trouver dans ce verbe l'idée de « jeter et ramasser » que grâce à une interprétation erronée. En toute hypothèse, Qohéleth aurait-il eu besoin de lire Héraclite pour avoir l'idée de mentionner le jeu sous cette forme, à supposer que les Juifs aient connu le trictrac, et que signifiaient pour ses lecteurs des locutions pareilles, si le jeu leur était inconnu?

Sur un troisième point, l'Ecclésiaste combattrait Héraclite. Celui-ci reconnaît dans le monde l'existence d'une harmonie supérieure à toutes les oppositions de détail, et la présence d'une raison immanente qui dirige l'univers et dont la connaissance est accessible à l'homme. De son côté, l'Ecclésiaste accorde bien que Dieu fait toute chose appropriée à son moment, mais, à son sens, l'homme ne peut néanmoins découvrir le plan divin. Il y a donc à la fois analogie et opposition entre la pensée des deux auteurs. Est-ce un motif suffisant pour conclure que l'un entreprend une polémique contre l'autre? Rien dans les termes de l'Ecclésiaste ne donne à entendre qu'il ait en vue le système d'Héraclite. Il est douteux que יפה soit un hellénisme (3), à plus forte raison qu'il ait été inspiré par une phrase du philosophe d'Éphèse. La proposition qui contient עלם peut vouloir dire que Dieu a donné à l'homme le souci et la préoccupation du passé et de l'avenir, sans que l'Ecclésiaste trahisse aucune connaissance des théories héraclitiennes sur l'harmonie de l'univers.

Les considérations de l'Ecclésiaste sont ordinairement si bien appuyées sur l'observation et l'expérience, qu'on ne doit pas être surpris de lire dans d'autres auteurs des réflexions analogues. Le caractère de fugacité et d'insuffisance de toutes les satisfactions que l'homme peut se procurer ici-bas, son impuissance en face de la nature et des événements, ce qu'il y a de déconcertant pour le croyant, et même pour le philosophe, dans la façon dont paraît gouverné le monde, tous ces faits et d'autres encore frappent bientôt les regards de l'observateur le moins pénétrant. Ils étaient connus en Israël avant l'Ecclésiaste, et parmi les diverses littératures, quelle est celle qui les a ignorés? Le bouddhisme n'a-t-il pas développé plusieurs de ces points de vue, qui

(1) Cf. Zeller, I, 2, p. 654 ss.
(2) Zeller, *ibid.* p. 642.
(3) Voir ci-dessus, p. 50, 53.

sont bien des lieux communs, avec plus de complaisance encore que les philosophes grecs (1)? Des préoccupations ou des observations analogues d'ordre si général ne suffisent pas à établir entre deux auteurs un lien de dépendance.

§ 5. L'Ecclésiaste et la culture hellénique.

Tout système philosophique mis à part, et toute hypothèse d'emprunt formel écartée, n'est-il pas vrai cependant que l'Ecclésiaste est entré en contact avec l'esprit grec, et que sa pensée a été par là même fécondée ou son mode d'expression facilité, comme l'indiquent Kleinert, Kuenen, Cornill et Wildeboer (2)? La question est plus délicate : elle touche au domaine de l'impondérable. La date tardive de l'Ecclésiaste rend une influence de ce genre assez probable (cf. Eccli. XXXVIII, 33; XXXIX, 4), bien qu'il soit difficile d'en déterminer la mesure. On insiste sur le caractère non plus national, mais simplement humain, des problèmes posés et discutés; sur le progrès de l'individualisme dans le livre, comparé au reste de l'Ancien Testament; sur le point de vue tout pratique, et en même temps plus scientifique, de l'auteur; enfin sur la forme nouvelle qu'il donne à l'expression de sa pensée. De fait, Israël est totalement absent du livre, et Dieu n'y reçoit pas le nom de Iahvé. Mais déjà les Proverbes et Job ne se tiennent plus sur le terrain national, et il n'est donc pas nécessaire de recourir à des influences nouvelles pour expliquer que Qohéleth fasse de même (3). L'Ecclésiaste ne s'intéresse qu'à l'individu et à ses destinées; le critère dont il use pour apprécier la valeur de la vie consiste en effet à savoir si elle donne satisfaction aux besoins et aux désirs du moi : la vie est bonne ou ne vaut rien, selon qu'il en sort satisfait ou mécontent. L'observation est juste. Mais l'individualisme apparaît déjà dans Jérémie et Ézéchiel, en dehors de toute influence hellénique; il progresse dans Job : quoi d'étonnant à ce qu'il se développe encore dans Qohéleth? L'Ecclésiaste demande uniquement : comment diriger sa vie pour parvenir à être heureux? Or, le trait caractéristique de toute la philosophie grecque après Aristote consiste en ce que le point de vue spéculatif passe au second rang, et le point de vue pratique au premier. On spécule encore, mais la théorie n'a d'autre raison d'être que de régler la pratique; la

(1) Dillon (*Skeptics of the Old Testament*, London, 1895, p. 122 ss.) explique le pessimisme de l'Ecclésiaste par une influence bouddhique. Dillon est naturellement un indianiste, de même que Pfleiderer était helléniste et professeur de philosophie.

(2) Voir ci-dessus, p. 84.

(3) Ben Sira, qui n'ignore pas l'hellénisme, et la Sagesse, qui est alexandrine, reviennent au contraire au point de vue national, sans doute par une sorte de réaction.

philosophie n'est plus qu'un moyen d'atteindre au bonheur. Qohéleth aurait subi la même tendance et souffert du mal de son siècle. Mais l'orientation immédiate vers la pratique a toujours été le trait essentiel de la sagesse juive et la différencie de l'hellénisme d'un bout à l'autre de son histoire. On ne trouvera personne en Israël qui se soit soucié du problème de la connaissance, qui ait émis une théorie physique, ou traité de questions générales sans influence directe sur la conduite religieuse et morale de l'homme. La spéculation pure a toujours laissé l'Hébreu indifférent, et Qohéleth à cet égard est beaucoup plus près des sages de sa race que des philosophes grecs les plus préoccupés de religion et de morale. L'Ecclésiaste, dit-on encore, témoigne d'une conception plus scientifique du monde et de la vie. Dieu n'est plus aussi proche qu'autrefois; le cours des choses est déterminé d'avance et immuable. L'audace même avec laquelle Qohéleth traite des questions religieuses et émet des assertions opposées aux croyances reçues s'explique, s'il connaît les doctrines étrangères et se sent appuyé par une série de philosophes et de sages. L'audace de Qohéleth fut moins grande qu'on ne l'imagine. Il est d'accord, pour l'ensemble, avec la vieille foi hébraïque, et l'essentiel de sa doctrine fut professé dans la suite par tout un parti, le parti sadducéen, qui ne fut jamais tenu pour hétérodoxe. Sur le point délicat de la sanction, la position de l'Ecclésiaste n'est que l'aboutissement logique, ou plutôt une étape nécessaire, d'un développement commencé en Israël depuis longtemps déjà (1). D'ailleurs, le livre de Job et plusieurs psaumes agitent aussi le problème et constatent de même l'absence d'une rétribution terrestre. S'il est vrai que le ton des psalmistes est d'une piété touchante, Job, qui n'est pas moins croyant, s'accorde sur le compte de la Providence des libertés de langage dont Qohéleth reste très éloigné. Enfin on fait observer que la facture du livre n'est pas celle des anciens écrits de la sagesse. La forme sentencieuse, qui était encore à la base des discours de Job, est abandonnée. C'en est presque fini des formules quasi lapidaires, faites surtout pour l'affirmation. L'expression a changé, en même temps que la méthode de travail a progressé. On observe et on raisonne davantage. L'esprit hébreu, sans cesser d'être lui-même, s'essaie à l'abstraction philosophique (I, 3; II, 3, 11 *in fine;* III, 11; VI, 12; VII, 24-25*a*, 27; VIII, 17). La langue s'efforce d'exprimer les enchaînements dialectiques. La phrase s'allonge et s'articule : elle est envahie à chaque instant par les « si », les « que » et les « parce que » (II, 3, 21; III, 11; VI, 3, 11-12; VII, 27-28; VIII, 5-7, 11-12, 14-15, 16-17; IX, 3-5; XII, 1-7). Cette transformation résulterait d'une influence grecque. On peut croire

(1) Cheyne (*Jewish religious Life*, p. 206) se méprend quand il prétend que l'Ecclésiaste a tenté de combiner le théisme juif et le rationalisme hellénique.

cependant que l'action de l'araméen, qui était beaucoup plus proche et plus constante, a dû être ici plus efficace. Cette langue un peu lâche, mais souple et flexible, se prêtait aux constructions les plus variées. Plus moderne, en un sens, que l'hébreu et moins éloignée de l'hellénisme, elle n'a pas été étrangère à l'évolution du discours, telle qu'elle se manifeste dans l'Ecclésiaste.

Est-ce à dire qu'il faille écarter de l'Ecclésiaste toute hypothèse d'influence hellénique? Le peuple hébreu n'a pas vécu en vase clos, et sa pensée ne s'est pas développée à l'abri de toute action venue du dehors. L'étude de la sagesse en particulier n'était pas indépendante de certaines relations étrangères, et cette circonstance explique même que les sages hébreux se soient placés dans leurs écrits à un point de vue qui n'est pas strictement israélite, ni même exclusivement religieux (1). En s'initiant à l'araméen, puis en l'adoptant, les Juifs cessaient d'être un monde fermé, ou plutôt ils étaient moins que jamais isolés du reste du monde. La grande extension que cette langue avait prise, et son caractère international, la rendaient propre à véhiculer et à transmettre toutes sortes d'influences. Par cette voie, certaines idées grecques ont pu atteindre l'esprit hébreu, même avant les conquêtes d'Alexandre (2). Dans tous les cas, peu après le début de la période grecque, l'hellénisme n'a pas manqué de jouer en Palestine comme partout son rôle éducateur. Qohéleth a-t-il bénéficié de ce contact? Sa façon très générale de poser le problème du but et du prix de la vie, sa tendance à abstraire et à raisonner permettent de le penser. Même, certains de ses développements semblent refléter des conceptions familières aux penseurs grecs. Mais sur ce point Zeller (III, 2, p. 257) en dit assez quand il écrit : « Il est pourtant possible que l'auteur de ce livre ait été touché par la culture hellénique, et qu'il lui soit venu de cette atmosphère quelques pensées qui à l'origine émanaient de philosophes. » L'Ecclésiaste n'est pas entré en contact direct et immédiat avec les œuvres des philosophes grecs ; mais il n'a pas dû échapper complètement à la diffusion de leurs méthodes et de leurs idées (3).

(1) Voir ci-dessous, p. 174 s.

(2) Baruch (III, 22-23) identifie, parmi les voisins d'Israël, les nations réputées pour leur sagesse avec les peuples marchands. Le renseignement peut garder une valeur, quelle que soit l'origine qu'on attribue à ce livre. Eliphaz de Théman (Job, XV, 18-19), en mentionnant une sagesse ancienne et autochtone, donne surtout à entendre qu'il en connaît une autre.

(3) D'après A. H. Godbey (*The greek Influence in Ecclesiastes,* dans *The Monist,* Chicago, 1911, XXI, p. 174-194), Tyler s'est trompé en croyant discerner dans l'œuvre de Qohéleth des éléments empruntés à la philosophie grecque postaristotélicienne ; l'Ecclésiaste reflète seulement les conceptions des anciens philosophes et tragiques grecs (le *Prométhée* d'Eschyle est surtout cité). Même après la lecture de cet article, on croit devoir maintenir les conclusions formulées ci-dessus.

CHAPITRE X

ARRIÈRE-PLAN HISTORIQUE DU LIVRE.

Les circonstances historiques auxquelles l'Ecclésiaste fait allusion sont-elles reconnaissables, et permettent-elles d'assigner la date à laquelle le livre fut composé?

Hitzig (p. 122 ss.) estime que toutes les indications de l'Ecclésiaste relatives aux événements de son temps deviennent intelligibles, si on le fait composer en l'an 204, sous le règne de Ptolémée V Épiphane (204-181). Eccl. VIII, 2 nous oblige d'abord à descendre au moins à l'époque de Ptolémée I Lagus (323-285), qui le premier exigea des Juifs un serment de fidélité (1). Les jours anciens meilleurs que le présent (VII, 10) se rapportent aux règnes des trois premiers Ptolémées, qui prirent encore plus de soin des provinces étrangères que de l'Égypte (2). Ptolémée Épiphane, qui monta sur le trône à l'âge de cinq ans, est le roi enfant dont il est question dans X, 16-19. La séductrice de VII, 26 n'est autre que la courtisane Agathoclée, la maîtresse de Ptolémée IV Philopator (221-204). La petite ville qu'un sage délivra de l'agression d'un roi puissant (IX, 13-16) s'identifie avec la ville maritime de Dora, assiégée en 218 par Antiochus III le Grand (224-187), et qui résista victorieusement à toutes les attaques (3). Dans le vieux roi insensé de IV, 13 ss., Hitzig reconnaît le grand prêtre Onias II, qui vers 230 refusa de verser à Ptolémée III Évergète (246-221) le tribut annuellement exigé. Son neveu, l'habile et peu scrupuleux Joseph, fils de Tobie, mettant à profit ce refus maladroit, réussit à se faire nommer fermier général des impôts. Il garda cette charge pendant vingt-deux ans et ne manqua pas de s'y enrichir (4). Joseph serait le jeune homme pauvre et sage, qui succéda au vieux roi insensé.

La fragilité de cette construction d'Hitzig n'a pas échappé aux cri-

(1) JOSÈPHE, *Ant. jud.* XII, I, 1.
(2) POLYBE, V, 34.
(3) POLYBE, V, 66.
(4) JOSÈPHE, *Ant. jud.* XII, IV, 5 et 6; voir SCHÜRER, I, p. 183, note 4 et p. 195, n. 28.

tiques, et Bernstein (1) n'a pas eu de peine à la renverser. La mention du serment prêté au roi est d'un très faible secours pour fixer la date du livre. Le texte même de Josèphe auquel Hitzig se réfère (2) nous apprend que si Ptolémée Lagus eut l'idée d'imposer le serment aux Juifs, c'était en raison de la fidélité avec laquelle, lors de la conquête d'Alexandre, ils avaient observé le serment déjà prêté à Darius IV Codoman, et celui-ci, en l'exigeant d'eux, n'avait sans doute fait que suivre l'usage établi par ses prédécesseurs. Plus anciennement, le serment avait été prêté, au moins dans certaines circonstances, aux rois nationaux (II Sam. v, 3) et les rois étrangers à plus forte raison devaient-ils avoir soin de l'exiger (cf. II Chron. xxxvi, 13 et Ez. xvii, 12-19). Le point de départ d'Hitzig n'est donc pas certain. Eccl. vii, 10 et 26 émettent des propositions générales, et ne font allusion à aucune circonstance historique déterminée. Si Dora réussit à repousser les attaques d'Antiochus le Grand, ce ne fut pas, à notre connaissance, un sage qui la sauva, mais bien, d'après Polybe même (3), la forte position qu'elle occupait, et les secours qui lui furent apportés. Quant à l'interprétation de iv, 13-16, il y manque que ni Onias, ni Joseph n'ont porté le titre de roi. Le premier était grand prêtre et garda l'exercice des fonctions sacerdotales quand le second fut chargé, à sa place, de la perception des taxes. De plus, il n'est pas dit que Joseph ait jamais été pauvre et encore moins prisonnier (4).

Böttcher (5) identifie le jeune homme de iv, 15 avec Antiochus III le Grand (223-187). Il n'est pas nécessaire de s'attarder à la réfutation de cette hypothèse. Antiochus III, fils de roi, n'était pas né pauvre, et son rival Achaeus, qui tiendrait le rôle du vieux roi insensé, n'a jamais régné.

Delitzsch lui-même (p. 222) propose de voir, dans le vieux roi, Astyage, roi des Mèdes, et dans le jeune homme sage, Cyrus, qui en 550 le dépouilla de son royaume et de ses richesses. Mais Cyrus, malgré certaines légendes, n'était point né pauvre et n'avait pas été prisonnier. Dans vi, 3, il serait fait allusion à la fois à Artaxercès II Mnémon (404-359), qui mourut à quatre-vingt-quatorze ans et, d'après l'historien Justin (x, 1), aurait eu cent quinze fils, et à Artaxercès III Ochus son successeur

(1) *Quaestiones nonnullae Koheletanae*, p. 52 ss.; cf. DELITZSCH, p. 220 ss.; NOWACK, p. 193.

(2) Voir aussi *Ant. jud.* XI, viii, 3.

(3) *Loc. cit.*

(4) Hitzig lit dans iv, 14 בית הַסּוּרִים « maison des fugitifs », et voit dans l'emploi de ce terme une allusion à Φιχόλα, lieu de naissance de Joseph. Comme s'il y avait un rapport quelconque entre Φιχόλα, faussement identifié d'ailleurs avec Φύγελα, et le grec φεύγειν.

(5) Dans DELITZSCH, p. 282.

(359-335), qui mourut empoisonné par l'eunuque Bagoas et fut privé de sépulture. Ces identifications ne reposent sur aucune preuve solide.

Récemment, Barton (p. 61 ss. 120 s.) est revenu à l'époque marquée par Hitzig, sauf à expliquer autrement les textes. Le vieux roi est Ptolémée IV Philopator (222-204), qui d'après III Mac. I-VII aurait persécuté les Juifs, soit à Jérusalem, soit en Égypte (1), et s'abandonna d'ailleurs aux passions les plus honteuses. Le premier jeune homme (IV, 13) est à identifier avec Ptolémée V Épiphane (204-181). Ce prince serait appelé « pauvre et sage » en raison de la sympathie que les Juifs avaient pour lui et des espérances qu'ils fondaient sur son avènement. Sa famille aurait mérité d'être appelée « maison des révoltés » (2) à cause de l'attitude de son père à l'égard de la religion juive. Le second jeune homme (IV, 15) serait Antiochus III le Grand, qui, sept ans après l'avènement de Ptolémée V, fut chaudement acclamé comme souverain par les Juifs (3). Eccl. X, 16 se rapporterait aux premières années de Ptolémée V et aux excès d'Agathoclée et de son frère, maîtres effectifs du pouvoir sous le règne de cet enfant. Antiochus III, auquel le v. 17 ferait allusion, profita de la faiblesse de Ptolémée V pour s'emparer de la Palestine et la ranger définitivement sous la domination syrienne (en 198). Quoi qu'il en soit de cette dernière interprétation, celle que Barton donne de IV, 13-16 n'est pas soutenable. Ptolémée V, enfant de cinq ans, ne pouvait être qualifié de sage à son avènement; il n'était point pauvre; et on ne pouvait fonder sur lui, dans les circonstances qui viennent d'être rappelées, aucune espérance immédiate.

Les hypothèses suivantes méritent plus de considération. H. Winckler (4) a jeté son dévolu sur Antiochus IV Épiphane (175-164) d'une part, et sur Démétrius I Soter (162-150) de l'autre. A la mort d'Antiochus Épiphane, son fils Antiochus V Philopator, encore jeune (5), commença à régner sous la tutelle de Lysias. Mais Démétrius, fils de Séleucus IV Philopator et neveu d'Antiochus Épiphane, qui à la mort de son père avait été écarté du trône par son oncle et gardé en otage à Rome, réussit à s'échapper et, ayant pris la mer, débarqua bientôt à Tripoli sur la côte phénicienne. Accueilli par la population et par l'armée, il s'empara aisément du pouvoir (6). Mais il fut renversé à son tour, quelques années après, par Alexandre Balas (150-146). Celui-ci serait le « second jeune

(1) Cf. JOSÈPHE, *Contra Apionem*, II, 5.

(2) בית הסּוּרים.

(3) JOSÈPHE, *Ant. jud.* XII, III, 3.

(4) *Altor. Forschungen*, zweite Reihe, I, p. 143 s.

(5) Cette circonstance permet à Winckler de lui appliquer X, 16-17. Il serait le « roi enfant », et Démétrius « le roi dans la force de l'âge » selon la lecture de Winckler : בן־בהורים au lieu de בן־הורים.

(6) Cf. SCHÜRER, I, p. 216.

homme ». Acclamé de tous côtés lors de son avènement, il devait être rejeté par tous quelques années plus tard, comme on le dira bientôt. Une autre identification nous reporte à la même époque. La ville assiégée qu'un pauvre homme délivra par sa sagesse (IX, 15) ne serait autre que Sion investie par Antiochus Philopator et Lysias. Nous savons par I Mac. VI, 48 ss. que le siège fut levé grâce à une entente survenue entre les Juifs et le roi de Syrie. Winckler présume que l'accord ne dut pas se faire sans l'entremise d'Alcime, hellénisant passionné : celui-ci serait le pauvre homme sage de l'Ecclésiaste. Mais il n'y a pas lieu d'insister sur ce dernier argument. A supposer même qu'Alcime ait pris part aux négociations qui amenèrent la paix, il est certain qu'il n'était point pauvre, et si ses services furent méconnus d'une partie de la population, du moins ne fut-il pas oublié, comme il le faudrait d'après Eccl. IX, 15. Et puis, Qohéleth eût-il appelé Sion « une petite ville »?

Peters (1) s'attache à la même période, mais s'en tient exclusivement à Démétrius et à son successeur Alexandre Balas. Alexandre, né dans le royaume de son prédécesseur, était en effet jeune et pauvre. Qu'il ait été habile, c'est ce que démontre sa prompte fortune, et l'Ecclésiaste pouvait lui donner le nom de sage, car il favorisa les Juifs (I Mac. X, 20 ss. 62 ss.). Un seul trait semble ne pas lui convenir : il n'a pas été prisonnier. Mais Peters corrige בית הסורים en בית הַסּוֹדִים : « il est sorti de la maison des ententes pour régner ». N'a-t-il pas dû en effet son succès à une coalition d'Attale II de Pergame, de Ptolémée VI Philométor d'Égypte, et d'Ariarathe V de Cappadoce, tous désireux de susciter des difficultés à Démétrius Ier, leur trop puissant voisin? Le triomphe d'Alexandre fut de courte durée. Grisé par ses succès, il ne sut pas résister à l'attrait des plaisirs; et incapable de gouverner, il laissa des ministres indignes pressurer son peuple. Il ne tarda pas à recueillir la désaffection de ses sujets. Démétrius II, un fils de son prédécesseur, sentant le moment favorable, se hâta de s'élever contre lui. Alexandre se vit en un instant abandonné de tous, même de ses soldats, et dut s'enfuir en Arabie; il y mourut assassiné (2).

Haupt (p. 28 ss.) emprunte à Winckler son premier personnage, Antiochus Épiphane, pour le rôle du vieil insensé, et à Peters son second, Alexandre Balas, pour le rôle de jeune homme sage, bien que celui-ci n'ait pas succédé immédiatement à celui-là. Le texte ne ferait allusion à Démétrius Soter que d'une façon indirecte, en appelant Alexandre « le second jeune homme ». C'est Alexandre qui posséda toutes les qualités énumérées dans IV, 13-14 (3) et connut la faveur popu-

(1) *BZ*, 1903, I, p. 130 ss.

(2) Cf. SCHUERER, I, p. 227 ss.

(3) בית הַסּוּרִים « maison des gens de rebut » (cf. Is. XLIX, 21; Jér. II, 21; XVII, 13 *qerê*) indiquerait l'humble origine d'Alexandre.

laire (v. 15), sauf à tromper bientôt toutes les espérances (v. 16).

Il faut bien le reconnaître, l'histoire des rois sous la domination desquels les Juifs ont vécu dans les derniers siècles de leur histoire, même si l'on remonte jusqu'à la captivité, ne fournit pas de faits ayant avec le récit d'Eccl. IV, 13-16 autant d'analogies qu'en présentent les événements dont Alexandre Balas fut le héros. Mais en quels personnages reconnaître le jeune homme sage et le vieux roi? Démétrius I[er] doit être écarté du rôle du « jeune homme sage » (contre Winckler). Certes, Démétrius était jeune; il fut habile; la faveur populaire l'accueillit d'abord, puis sa tyrannie et ses excès lui aliénèrent le cœur de ses sujets (1) : tous traits qui s'accordent avec Eccl. IV, 13, 15, 16. Mais le fait qu'il fut envoyé à Rome et gardé en otage permet à peine de dire qu'il sortit de prison pour régner. Surtout, l'Ecclésiaste insiste à deux reprises sur ce que le jeune homme était pauvre et né pauvre (vv. 13-14). Pouvait-il parler ainsi d'un fils de roi? Démétrius ne saurait non plus tenir le rôle du vieux roi insensé (contre Peters). L'épithète d'insensé est déjà bien forte, même pour un roi qui avait mérité la désaffection de son peuple et fait du mal aux Juifs (I Mac. VII-IX). Mais Démétrius ne pouvait être appelé un vieillard. Monté sur le trône à vingt-trois ans (2), il n'en avait que trente-cinq quand il périt dans la bataille que lui livra Alexandre Balas. Restent donc en présence ce dernier d'une part et Antiochus IV Épiphane de l'autre (hypothèse de Haupt). Antiochus, le grand persécuteur des Juifs, était d'un caractère si extravagant qu'il mérita d'être appelé 'Επιμανής « insensé » au lieu de 'Επιφανής « illustre » (3). Alexandre Balas était bien un jeune homme pauvre : *sortis extremae juvenis* (4). Il se montra habile et sage, particulièrement dans sa conduite à l'égard des Juifs (I Mac. x, 15 ss. 51 ss.), fut d'abord accueilli de tous, malgré ses origines plus que modestes : *pristinarum sordium oblitus, totius ferme Orientis viribus succinctus* (5), mais finit mal, comme on l'a dit : *quem insperatae opes et alienae felicitatis ornamenta velut captum inter scortorum greges desidem in regia tenebant* (6). D'autre part, Eccl. x, 16 s'appliquerait fort bien au même personnage, du moins à partir du moment où il se livra à la débauche. Et pourquoi ne verrait-on pas dans le verset suivant (v. 17), dont Haupt ne fait aucune application, une allusion à Ptolémée IV Philométor (181-146)? Les premières années de son règne ne furent pas heureuses, on l'a dit; mais à partir de 150, il devint et resta jusqu'à sa mort l'arbitre des destinées de la Syrie. Artisan de la fortune

(1) POLYBE, XXXI, XXI, 8; XXXIII, XIV, 1; JOSÈPHE, *Ant. jud.* XIII, II, 1.
(2) POLYBE, XXXI, XII.
(3) POLYBE, XXVI, X; cf. SCHUERER, I, 191 ss.
(4) JUSTIN, XXXV, 1.
(5) JUSTIN, *ibid.*
(6) JUSTIN, XXXV, 2; cf. SCHUERER, I, p. 227, 231.

d'Alexandre Balas, il le fut aussi de sa chute, et il avait été assez habile pour s'emparer sans coup férir du royaume de ce parvenu et se faire couronner roi d'Asie à Antioche (I Mac. x-xi) (1). Il serait assez naturel que l'auteur d'Eccl. x, 16-17 eût opposé le sort malheureux de la Syrie, jetée par l'avènement d'un aventurier dans des compétitions et des troubles sans fin, à la destinée plus heureuse de l'Égypte, où la couronne passait régulièrement de père en fils. Bref, l'hypothèse de Haupt est à plus d'un égard séduisante. Elle reste néanmoins douteuse. Outre qu'Antiochus Épiphane n'était pas très âgé quand il mourut, le texte de l'Ecclésiaste (iv, 15; cf. Dan. xi, 20-21) ne permet guère de douter que le jeune homme ait immédiatement succédé au vieux roi. D'ailleurs les autres indices que nous pouvons posséder n'invitent pas à placer à une date si basse la composition du livre de Qohéleth.

On mentionnera seulement pour mémoire deux autres hypothèses. Alexandre Jannée (103-76), auquel a songé Leimdörfer (2), est sorti de prison pour régner; mais il n'était pas né pauvre et son avènement ne fut point accueilli avec une faveur particulière. Son prédécesseur et frère, Aristobule I[er] (104-103), mourut assez jeune, et si l'on ne devait pas tenir compte d'un règne si court, leur père à tous deux, Hyrcan (135-104), ne mérite en aucune façon, même sur ses vieux jours, la qualification d'insensé (3). Alexandre, fils d'Hérode le Grand (37-4 av. J.-C.) et de Mariamne, a été proposé par Grätz (p. 13 ss. 79 s.). Ce prince fut en effet jeté en prison par son père; mais il n'était ni pauvre, ni sage, et en outre il n'a jamais régné (4).

Les textes les plus significatifs, parmi ceux qui pourraient servir à dater le livre, ne fournissent donc pas de résultat assuré. D'autre part, le tableau général que l'Ecclésiaste trace de son époque ne permet guère que des conclusions négatives. Ce tableau est fait presque uniquement de critiques à l'adresse de ce que nous appellerions l'administration et le gouvernement. Les juges abusent de leurs pouvoirs pour commettre l'injustice (iii, 16). La hiérarchie des fonctionnaires, viciée d'une extrémité à l'autre, organise, peut-on dire, la violation du droit (v, 7). La plus haute autorité locale est aux mains d'un homme qui ne gouverne que pour le malheur d'autrui (viii, 9). Le roi choisit mal ses collaborateurs, distribue les hautes charges à rebours du bon sens (x, 5-7) et accueille volontiers la délation (x, 20). On ne s'étonnera pas que dans un état ainsi gouverné les faibles soient de toutes parts opprimés (iv, 1). Chose plus attristante encore peut-être, il semble que les fonctions sacerdotales, à une certaine date du moins, aient été confiées à des

(1) Cf. Josèphe, *Ant. jud.* XIII, iv, 7.
(2) *Der Prediger Salomonis in historischer Beleuchtung*, Hamburg, 1892.
(3) Cf. Schuerer, I, p. 273.
(4) Cf. Josèphe, *Ant. jud.* XVI, iii, 1 ss ; iv, 2 ss.

mains indignes (viii, 10). Même si l'on fait la part du pessimisme de l'auteur, et qu'on ne généralise pas trop les traits de mœurs qu'il a relevés, on devra reconnaître que le tableau tracé est encore assez sombre. Il ne convient pas au règne de Salomon, le plus habile administrateur qu'Israël ait jamais possédé. Les abus incontestables qui s'introduisirent dans les dernières années de ce grand roi n'ont pas eu toute la portée de ceux que l'Ecclésiaste décrit. Si en effet on laisse de côté la conduite privée du monarque, qui n'entre pas ici en ligne de compte, les dix tribus ne se plaignirent en somme à Roboam que des charges trop lourdes qui pesaient sur le peuple (I R. xii, 1-20) (1). Les critiques de l'Ecclésiaste sont autrement nombreuses, et embrassent un ensemble de désordres dont il ne peut être question dans les plus mauvais jours de Salomon. La majeure partie de son règne fut un des temps les plus heureux et les plus prospères de toute la vie d'Israël : « Juda et Israël étaient nombreux comme le sable qui est sur le bord de la mer : ils mangeaient, buvaient et se réjouissaient... Juda et Israël habitaient en sécurité, chacun sous sa vigne et sous son figuier, de Dan jusqu'à Bersabée, tous les jours de Salomon » (I R. iv, 20 ; v, 5). Or, l'auteur de l'Ecclésiaste, qui n'est point jeune, raconte ce qu'il a vu pendant toute sa vie. Il considère les maux dont souffre le peuple comme anciens. La situation actuelle lui paraît être un état de choses non pas accidentel (v, 7), mais ordinaire et permanent, et il n'espère rien d'un changement de règne (iv, 16). Un écrivain qui aurait voulu dépeindre le règne de Salomon n'eût point parlé ainsi, et ce n'est pas de cette façon que s'exprime le Ier livre des Rois (iii-xi).

La suite de l'histoire d'Israël laisse dans un réel embarras le critique désireux de reconnaître l'époque décrite par l'Ecclésiaste, les périodes tristes n'ayant pas manqué dans la vie de ce malheureux peuple. La convergence de tous les indices relevés jusqu'à présent permet cependant de déterminer dans une certaine mesure la date de composition du livre, sinon de préciser le sens de toutes les allusions de l'auteur aux événements contemporains.

(1) L'Ecclésiaste ne mentionne pas, du moins expressément, cet abus.

CHAPITRE XI

AUTEUR ET DATE DE L'ECCLÉSIASTE.

Depuis Eichhorn, comme on l'a dit déjà, la majorité des exégètes a abandonné l'origine salomonienne de l'Ecclésiaste, et on compte au XIX[e] siècle les commentateurs restés fidèles au grand roi. Ce sont, chez les protestants, Wangemann (p. 40), Hahn (p. 7 s.), Böhl, Taylor Lewis, Bullock (1) et quelques autres de moindre notoriété. Parmi les auteurs catholiques, maintiennent les vues traditionnelles : von Essen (p. 7-18), Reusch (2), Schäfer (p. 11 ss.), Motais (II, p. 1 ss.), Cornely (p. 166 ss.), Gietmann (p. 20 ss.), Zschokke (3), Philippe (4), Vigouroux (5); mais plusieurs ont soin de noter que l'origine salomonienne du livre n'est pas de foi. Ont adopté au contraire les vues nouvelles : au XVIII[e] siècle, Zirkel (p. 46-56), Jahn (II, § 214) ; au XIX[e], Herbst (6), Movers (7), Kaulen (8), Bickell (p. 9-10, 12, 57) ; au XX[e], Condamin (9), Peters (10), Zapletal (p. 61 ss.), Gigot (11), Joüon (12). Le P. Joüon écrit : « Pour l'Ecclésiaste par exemple, les critiques catholiques sont aujourd'hui moralement unanimes à admettre que l'attribution de ce livre à Salomon, affirmée non seulement dans le titre, mais encore dans l'ouvrage lui-même (ch. 1-2), n'oblige pas à croire que le roi Salomon en est réellement l'auteur : c'est par une

(1) Les ouvrages de ces auteurs sont mentionnés ci-dessus, p. 42.

(2) *Zur Frage über den Verfasser des Koheleth*, dans *Tübinger Quartalschrift*, 1860, p. 430 ss.

(3) *Historia sacra Antiqui Testamenti*, Vindobonæ, 1894, p. 213 s.

(4) Dans *VDB*, II, p. 1539 s.

(5) *Manuel Biblique*, 11[e] éd., Paris, 1901, II, p. 505 ss.

(6) *Historish-kritische Einleitung in die heiligen Schriften des Alten Testaments*, Carlsruhe, 1840-1844, II, 2, § 99.

(7) Dans Wetzer und Welte, *Kirchenlexikon*, 1[re] éd., Freiburg im Breisgau, III, p. 330.

(8) *Ibid.* 2[e] éd., 1886, IV, p. 96 ss.

(9) Dans *RB*, 1900, p. 30 ss.

(10) Dans *BZ*, 1903, p. 130 ss.

(11) *Special Introduction to the Study of the Old Testament*, New-York, 1906, II, p. 116 ss.

(12) *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1909, p. 83.

fiction littéraire, chose très différente d'un faux, que Salomon se donnerait comme auteur du livre. »

On peut donc considérer l'origine salomonienne de l'Ecclésiaste comme abandonnée de tous. L'unanimité cesse dès qu'il s'agit de déterminer la date précise à laquelle le livre a été écrit. Si on laisse de côté Nachtigal (1), qui place l'Ecclésiaste entre Salomon et Jérémie, Jahn (2), qui le met entre Manassé et Sédécias, Chr. Schmidt (p. 295 ss.), qui le fait écrire avant l'exil, sans préciser davantage, on peut partager les critiques en deux groupes principaux, dont l'un attribue l'Ecclésiaste à la période de la domination persane, l'autre au temps de la domination grecque. Dans la première catégorie se rangent : Grotius et Eichhorn : aussitôt après le retour de l'exil, de 536 à 500; Umbreit (p. 129) : époque persane en général; Hävernick-Keil (3), Hengstenberg (p. 9 ss.) et Zöckler : vers le milieu du v[e] siècle, au temps d'Esdras et de Néhémie : Bernstein (p. 67 ss.) : à la fin du v[e] siècle ou au commencement du iv[e]; Ewald (p. 178), Delitzsch (p. 222), Wright (4) et Cheyne (5) : au cours du dernier siècle de la domination persane; Vaihinger (p. 56), Elster (p. 8) et Ginsburg (p. 225) : vers la fin de la même domination. Se prononcent au contraire pour la période grecque : Zirkel (p. 46 ss.) : entre 333 et 164; Knobel (p. 94) : à la fin de la période précédente ou au commencement de celle-ci; Kautzsch (6) : au milieu du iii[e] siècle; Plumptre (p. 34) : entre 240 et 181; et les critiques suivants qui s'accordent à placer la composition du livre vers l'an 200 : Hitzig (p. 122 ss. : en 204), Nöldeke (7), Tyler (p. 31), Kuenen (p. 190 ss. : entre 200 et 175), Cornill (p. 252), Wildeboer (p. 113), A. S. Peake (8), Condamin (9), A. B. Davidson (10), Zapletal (p. 66 : un peu avant 200), Driver (11), Gigot (p. 127 s.), Barton (p. 60 ss. : entre 198 et 195), Kleinert (12). Siegfried (p. 23) reconnaît aussi que le livre primitif, très court, a été écrit peu après 200, mais a reçu des compléments tout le long du siècle qui a suivi. En avant de ce groupe de critiques se détachent : Winckler (13), pour lequel

(1) *Die Versammlungen der Weisen*, I, *Koheleth gewöhnlich genannt der Prediger Salomo's*, Halle, 1798, p. 50.
(2) *Loc. cit.*
(3) III, p. 458 ss.
(4) P. 136 : entre 444 et 328.
(5) *Job and Solomo*, p. 255 ss.
(6) *Abriss der Geschichte der alttestamentlichen Schriftums*, Freiburg im Breisgau, 1897, p. 147.
(7) *Die alttestamentliche Literatur*, Leipzig, 1868, p. 175 ss.
(8) *HDB*, I, 638.
(9) *RB*, 1900, p. 376.
(10) *EB*, II, 1161.
(11) *Introd.* p. 476.
(12) *Th. St. und Kr.*, 1909, p. 500.
(13) *Altor. Forsch.*, zweite Reihe, I, p. 143 ss.

l'auteur du noyau primitif de l'Ecclésiaste n'est autre qu'Alcime, mort en 160 (cf. I Mac. VII; IX, 54 ss.); Peters (1), qui fait composer le livre entre 145 et 130; Renan (p. 60), vers 125 sous Jean Hyrcan; Leimdörfer (2), König (3), Haupt (p. IV; pour le livre primitif seulement), et Scholz (p. XII), vers l'an 100 sous Alexandre Jannée; enfin Grätz (p. 13 ss.) qui fait de l'auteur un contemporain d'Hérode le Grand. L. Seinecke (4) s'est rallié à cette opinion, et Cheyne (5) s'y montre favorable.

§ 1. La date.

Il est inutile de s'attarder à la réfutation de l'opinion ancienne relative à l'origine salomonienne de l'Ecclésiaste (6). On a dit déjà que le livre est écrit dans un hébreu tardif, et que les circonstances historiques qu'il reflète ne sont pas celles de l'époque salomonienne. Si, par impossible, on pouvait reporter le livre à une date si reculée, Salomon serait le dernier des hommes de son temps à qui on en pourrait attribuer la composition. On ne conçoit pas un roi si sage faisant de lui-même, de son règne et de son administration, la satire la plus cruelle, et même, si l'on s'en rapporte à I R. III; IV; IX, 15-23; X, la plus injuste et la plus fausse. Loin d'avoir reçu de Dieu la sagesse, il avouerait avoir vainement travaillé à l'acquérir (Eccl. I, 17); il critiquerait le choix fait par lui de ses fonctionnaires (X, 5-7), déclarerait qu'il n'y a rien de bon à attendre de la hiérarchie administrative (V, 7), que les juges ne s'entendent qu'à exercer l'injustice (III, 16) et les puissants à opprimer les faibles (IV, 1). Il n'aurait guère pour le pouvoir royal que des paroles de blâme (IV, 13; X, 20). Il est impossible de pallier ces difficultés et ces invraisemblances en prétendant que le tableau ne concerne que les dernières années de Salomon et que l'auteur écrit sous le coup du repentir (7). L'Ecclésiaste raconte ce qu'il a vu pendant toute sa vie, et le livre ne contient pas un mot qui ressemble à un désaveu ou à un repentir. L'Ecclésiaste ne s'accuse pas, ni ne regrette ce qu'il a fait. Il condamne ce qu'il a vu faire à d'autres.

La difficulté n'est pas d'exclure Salomon et son époque, mais de fixer d'une façon positive la date de composition du livre. Sa langue, notablement plus tardive que celle de la prophétie de Malachie, et même que celle des « mémoires » d'Esdras et de Néhémie (8), analogue à bien des égards

(1) Dans *BZ*, 1903, p. 149 s.
(2) *Der Prediger Salomonis in hist. Beleuchtung.*
(3) *Einl.* p. 432 ss.
(4) *Geschichte des Volkes Israel*, Göttingen, 1884, II, p. 37 s.
(5) *J. religious Life*, p. 200 ss.
(6) Les lecteurs qui désireraient voir cette question amplement traitée peuvent se reporter à l'étude déjà indiquée du P. Condamin, *RB*, 1900, p. 30 ss. 354 ss.
(7) Cf. JÉROME, *Com. in* I, 12 (*P. L.* XXIII, 1021).
(8) Cf. DRIVER, *Introd.* p. 474, 505, 553.

à celle des Chroniques, d'Esdras-Néhémie et d'Esther, ne permet pas de le faire remonter plus haut que les dernières années de la domination persane, laquelle prend fin en 332. Bien plus, si l'on compare l'Ecclésiaste aux derniers écrits qu'on vient de nommer, la présence chez lui d'un plus grand nombre de termes et d'usages araméens et néohébreux favorise nettement l'hypothèse d'une date encore plus récente. On ne saurait même échapper à la nécessité de conclure en ce sens qu'en invoquant, pour expliquer les particularités de la langue de Qohéleth, des circonstances locales ou personnelles qui ont pu en effet exister, mais dont la réalité nous échappe. D'autre part, la nature des rapports textuels entre l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique (1) nous interdit de descendre au delà de 180, date à laquelle on fait remonter la composition de ce dernier livre.

Les considérations historiques peuvent s'interpréter en faveur du IIIe siècle. On aime, il est vrai, à voir dans v, 7, une allusion au système satrapial appliqué par les Perses aux provinces conquises (2). Mais le mode d'administration en usage sous la domination grecque a pu n'être pas différent de celui que dépeint l'Ecclésiaste. Le texte invoqué prouve surtout que l'autorité royale n'était pas immédiatement présente. Et cependant, les conseils relatifs à la conduite à tenir envers le roi (VIII, 2-4; X, 4, 20) ou les allusions à sa personne (IV, 13-16), supposent que les rapports avec lui n'étaient ni très rares, ni très difficiles (3). Ces deux conditions se réalisent mieux sous la domination grecque que sous celle des Perses. Les traits généraux de l'époque de l'Ecclésiaste paraissent aussi exclure la fin de la domination persane. Pessimiste comme il l'est, notre auteur nous a certainement dit de son temps tout le mal qu'on en pouvait dire. Or il s'en plaint moins qu'il ne semble d'abord. Ses critiques sur la vie sont d'ordre universel, et portent sur la condition humaine en général, et non sur la situation particulière d'un peuple et d'une époque (4). Il constate autour de lui des oppressions et des injustices, et se

(1) Voir ci-dessus, p. 65.

(2) Les satrapes étaient des gouverneurs de provinces (cf. Dan. VI, 1). Leur pouvoir était contrôlé par la présence d'un scribe royal, dont le devoir était d'adresser des rapports au « grand roi » sur l'administration de la province; en outre, les troupes étaient, pour la plus grande part, sous le commandement d'un général indépendant. Au-dessous des satrapes étaient les péḥahs ou gouverneurs de districts moins étendus (cf. Néh. II, 7, 9; V, 14 etc.). La tendance des satrapes était de s'élever au rang de vice-rois, d'exercer un pouvoir presque souverain et de s'entourer d'une cour quasi royale (cf. H. A. WHITE, dans *HDB*, III, p. 114, et C. TIELE, dans *EB*, IV, 4300).

(3) Grätz (p. 12), König (*Einl.* p. 433) et Kleinert (*Realencyklopädie*, XV, p. 621) pensent que des textes comme II, 8, 12; V, 8; VIII, 2-4; X, 6 s. 20 démontrent que les Juifs étaient, au temps de Qohéleth, en contact immédiat avec l'autorité royale. Mais Ben Sira donne des conseils ou fait des allusions analogues (VII, 4-5; X, 3; XXXVIII, 2), alors qu'il n'y avait pas de roi à Jérusalem.

(4) On se fait illusion quand on cherche à expliquer l'humeur morose de Qohé-

plaint d'une mauvaise administration. Mais des abus de ce genre ne sont pas chose extraordinaire dans l'histoire de la nation (1). Par ailleurs, la période paraît assez paisible. La guerre n'est pas inconnue (VIII, 8; IX, 11); mais il ne semble pas qu'on en ait souffert dans le milieu où vivait Qohéleth. Comme lui-même n'était plus jeune, son témoignage, ou son silence, à ce sujet doit valoir pour un certain nombre d'années. Or, les derniers temps de la domination persane furent marqués, vers 350, par la répression énergique que fit Artaxercès III Ochus (358-338) d'une rébellion à laquelle les Juifs s'étaient laissé entraîner (2). Un grand nombre d'entre eux furent déportés en Hyrcanie. Ce sont là des calamités publiques qui dépassent toutes les critiques de l'Ecclésiaste à l'égard des gouvernements, et ne permettent guère de supposer que le livre ait été écrit dans le troisième quart du IVe siècle. La fin du même siècle et le début du suivant sont aussi exclus par le fait des luttes continuelles entre les rois d'Égypte et les rois de Syrie, luttes qui durèrent de 320 à 301, et dont la Palestine était l'enjeu, le théâtre, et souvent la victime.

Des considérations du même genre nous interdisent de descendre au delà des trente premières années du second siècle. Rien, dans l'Ecclésiaste, ne trahit l'époque agitée que traversa la Judée sous Antiochus IV Épiphane (175-164), ni la persécution religieuse entreprise par ce prince. Les temps mêmes qui suivent la mort de Judas Machabée (161), et dans lesquels la liberté religieuse n'était plus en cause, ne sont pas davantage reflétés dans le livre : les dissensions intestines, les luttes d'influence entre l'élément nationaliste et l'élément helléniste (3), les guerres toujours renouvelées contre la puissance syrienne n'y ont aucun écho. Il faudrait se reporter jusqu'au règne de Jean Hyrcan (135-104) pour trouver l'époque relativement tranquille qui convient à l'Ecclésiaste. Mais à partir de ce roi, la lutte entre Pharisiens et Sadducéens domine toute l'histoire juive. Or, Qohéleth n'est ni Pharisien ni Sadducéen, et de son temps les deux partis n'existent pas encore. D'ailleurs, la doctrine de la rétribution acquit au cours du second siècle un développement que l'Ecclésiaste n'a pas connu, ce qui ne permet pas de le croire postérieur au premier tiers de ce siècle.

Il faut donc revenir à la période qui a précédé la persécution d'An-

leth par les malheurs de son temps. Il ne se plaint pas d'avoir beaucoup souffert, ni d'avoir été soumis à des épreuves extraordinaires. Ce qu'il reproche à la vie, c'est la façon dont elle traite journellement les uns ou les autres.

(1) Il est excessif de prétendre avec Cornill (p. 251) que l'Ecclésiaste dépeint « une période de complète anarchie dans laquelle on ne peut parler de vie politique ordonnée ». Eccl. v, 7 à lui seul proteste contre une pareille interprétation.

(2) Cf. EUSÈBE, *Chron. ad ann. Abr.* 1657 (J. KARST, *Die Chronik des Eusebius*, Leipzig, 1911, p. 196); JÉROME, *Interpret. Chron. Euseb. ibid.* (*P. L.* XXVII, 470); SYNCELLE, I, 486; OROSE, III, VII, 6 s. (*P. L.* XXXI, 811); et peut-être SOLINUS, XXXV, 4. On peut lire les textes dans SCHUERER, III, p. 7.

(3) X, 5 ss. fait allusion à d'autres incidents.

tiochus. Le IIIe siècle avant Jésus-Christ ne fut point malheureux pour la Judée. Le gouvernement des trois premiers Ptolémées (301-222) lui procura une longue période de paix, sinon d'absolue tranquillité. Ces princes ne cherchèrent point à helléniser les Juifs. Ils laissèrent le peuple vivre selon ses usages, et ne lui imposèrent même pas un gouverneur étranger. Jérusalem restait sous l'autorité de la γερουσία et surtout du grand prêtre (1), à la seule condition de reconnaître la souveraineté des rois d'Égypte et de leur payer un tribut modéré. Jusque vers l'an 230 (2) il n'y eut même pas de collecteur de taxes; le grand prêtre avait lui-même la charge de verser au roi la somme convenue. Il semble qu'on puisse accorder avec cette même époque des textes comme Eccl. v, 7 et VIII, 9. Chaque groupe de population avait à sa tête des autorités locales, et il existait en outre une subordination des villages aux villes et probablement des petites villes aux grandes (3). Cette organisation ne suffisait pas à prévenir tous les abus. Les injustices devaient être d'autant plus fréquentes que les coupables, pour peu qu'ils fussent puissants, pouvaient être assurés de l'impunité. Les rois d'Égypte, satisfaits de percevoir le tribut, ne s'inquiétaient pas de maintenir l'ordre en Palestine. Il semble même qu'ils n'y aient pas entretenu de garnisons. Le seul pouvoir central qui existât à Jérusalem, celui du grand prêtre, ne disposait pas d'une force matérielle suffisante pour imposer partout le respect du droit (4). Les grands prêtres eux-mêmes d'ailleurs pouvaient n'être pas toujours à l'abri du reproche (5). La critique contenue dans VIII, 9 paraît bien être adressée à l'un d'eux : cette circonstance expliquerait, mieux que toute autre, que les abus signalés par Qohéleth aient eu le temple pour théâtre. Si l'on estime que les désordres que l'organisation décrite comportait ne suffisent pas à justifier les textes, on pourra descendre jusqu'au temps où Joseph, fils de Tobie, fut nommé fermier général des impôts, et même jusqu'à la domination des Séleucides (à partir de 198) qui, sous Antiochus le Grand (223-187), fut plus stricte que celle des Ptolémées, sans se montrer pourtant tyrannique. Pour conclure, et bien qu'en cette matière il n'y ait pas jusqu'à présent de certitude, on peut espérer n'être pas trop loin de la réalité en faisant composer l'Ecclésiaste dans la période qui s'étend de l'an 290 à l'an 190 avant Jésus-Christ, et plus probablement dans la seconde moitié du IIIe siècle.

(1) Cf. SCHUERER, II, p. 240.

(2) Voir ci-dessus, p. 110.

(3) Cf. SCHUERER, II, p. 223, 227 s. 234.

(4) Tous ces faits paraissent ressortir du récit de Josèphe relatif au pontificat d'Onias II (*Ant. jud.* XII, IV, 1-2). Il est vrai que la relation de cet historien n'est pas sûre dans tous les détails (cf. SCHUERER, I, p. 183 ; II, p. 99 s.).

(5) Les grands prêtres de cette période ne sont guère connus que par Josèphe. D'après lui, Onias II en particulier aurait été un homme d'esprit court et de peu de jugement, très attaché à l'argent et insoucieux du bien de son peuple (*Ant. jud.* XII, IV, 1-2).

§ 2. L'auteur.

L'Ecclésiaste a été composé à Jérusalem. Kleinert (1) prétend que l'auteur a vécu et écrit à Alexandrie. Il s'appuie, pour le démontrer, sur les traces d'influence hellénique qu'il croit discerner dans le livre, et sur une interprétation particulière de XI, 1 : ce verset ferait allusion au commerce des grains, et n'aurait pu être écrit que dans une ville maritime, centre d'un grand négoce. Là seulement l'image employée pouvait être suggérée par les circonstances et rester intelligible. Kleinert a précisé par la suite (2) son hypothèse en ce sens que l'auteur aurait rédigé les chapitres III-VII à Jérusalem, puis le reste du livre à Alexandrie, à la cour des Ptolémées où il occupait une situation assez élevée. Mais, d'une part, XI, 1 n'a pas le sens que Kleinert lui prête. D'autre part, les traces d'influence grecque dans l'Ecclésiaste seraient plus caractérisées et moins incertaines, si Qohéleth avait vécu dans le milieu indiqué. L'Ecclésiaste a été écrit à Jérusalem. C'est ce qui ressort de textes comme IV, 17 ; V, 5 et VIII, 10. Le premier, qui mentionne le temple, et le second, qui fait intervenir le prêtre, ne sont pas tout à fait concluants. La façon dont il est fait allusion à l'un et à l'autre donne cependant à entendre que le temple n'est pas loin, et que le prêtre est d'accès facile. Il est vrai que cette section n'est peut-être pas de l'auteur primitif. Mais VIII, 10 ne laisse pas de doute. Qohéleth parle du « lieu saint » et de « la ville », et cette façon de dire ne s'entend bien que s'il réside à Jérusalem.

On serait curieux d'en savoir plus long sur cet homme. Certains exégètes n'ont pas hésité à lui attribuer plusieurs des traits relatés dans son livre. En réalité, ces traits sont parfois exclusifs les uns des autres. Il en est ainsi de II, 18-19 (3) et IV, 8 : avoir un héritier et n'en avoir pas ; de II, 1-10 et VI, 2 : jouir de ses biens et n'en pouvoir profiter ; de II, 20-21 et V, 12-13 : laisser des biens à son héritier et ne rien transmettre à son fils, parce qu'on a tout perdu. L'Ecclésiaste ne raconte pas seulement ses expériences personnelles ; il signale aussi un certain nombre de faits qu'il a observés autour de lui. Lui attribuer tel ou tel accident, telle ou telle infortune, reste toujours hasardé. De XII, 2 ss., les exégètes déduisent volontiers que Qohéleth était un vieillard. Il n'était certainement plus jeune quand il écrivit. Il dit trop souvent « j'ai vu » (I, 14 ; II, 13, 24 ; III, 10, 16, 22, etc.), et il a vu en effet trop de choses, pour n'avoir pas déjà assez longtemps vécu. Et surtout, la disposition d'esprit de la jeunesse est rarement semblable à la sienne. Mais qu'on se garde bien

(1) *Th. St. und Kr.*, 1883, p. 779, et *Realencyklopädie*, XV, 621.

(2) *Th. St. und Kr.*, 1909, p. 500.

(3) La fiction employée dans I, 12-II n'autorise pas à penser que Qohéleth n'avait aucune expérience personnelle des faits qu'il raconte.

de prêter à Qohéleth, avec Delitzsch et Barton par exemple, l'expérience de ce que xii, 2-6 raconte. Ce n'est pas la vieillesse qui est dépeinte dans ces lignes, c'est la décrépitude ; et le livre que Qohéleth a écrit atteste qu'il n'était pas encore décrépit. Il a pu le devenir par la suite ; mais nous l'ignorons. Il n'est d'ailleurs pas vraisemblable qu'un vieillard prenne plaisir à décrire les infirmités que l'âge lui inflige, qu'il les dépeigne de façon si poétique, et pour ainsi dire qu'il s'en amuse. Celui qui a enguirlandé ainsi de fleurs les misères du grand âge n'était pas vieux. L'auteur du tableau a bien observé ; il n'a pas expérimenté, du moins avant d'écrire (1). De iv, 8, Delitzsch (p. 223) et plusieurs critiques, parmi lesquels Bickell (p. 9, 31, 41, 62, 72) et Barton (2), conjecturent que Qohéleth vécut longtemps seul, sans fils ni frère. Mais l'emploi de la première personne dans ce verset ne comporte pas nécessairement une pareille conclusion, d'autant plus que les mots « j'ai vu », qui introduisent l'observation, s'entendent fort bien si l'« isolé » est un autre que l'auteur (3). Souvent aussi on affirme que la vie de Qohéleth avait été fort traversée. Pour un peu on s'écrierait qu'il a connu « toutes les extrémités des choses humaines ». En fait, les maux dont il constate l'existence, et dont il se plaint rarement d'avoir souffert lui-même, ne sont guère que les misères courantes de l'humanité. Il ne représente pas une de ces grandes douleurs devant lesquelles les contemporains stupéfaits se taisent, et dont le souvenir émeut encore la postérité. Job, lui, a été un malheureux. On n'en dira jamais autant de Qohéleth (4). Il ne paraît pas avoir été plus éprouvé que beaucoup d'autres, et son sort n'a pas dépassé en disgrâces la moyenne de la condition humaine. Il serait d'ailleurs intéressant de rechercher si les pessimistes ont été d'abord très misérables. Les gens qui disent le plus de mal de la vie ne sont pas toujours ceux qu'elle a plus malmenés. Les causes du pessimisme de Qohéleth sont à chercher en lui-même, dans son tempérament ou dans sa tournure d'esprit, plus qu'autour de lui et dans les prétendues catastrophes qu'il aurait subies.

La biographie la plus fantaisiste qu'on ait écrite de Qohéleth est celle de Plumptre (p. 35 ss.). Né en Palestine, de parents riches et religieux, mais étroits et formalistes dans leur dévotion, Qohéleth fut pris du désir de voir le monde, et s'en vint à Alexandrie. Là il s'abandonna aux plaisirs, au point d'y perdre presque toute conscience religieuse et morale. Dégoûté et blasé, devenu pessimiste à fond, il tente de chercher

(1) Voir d'ailleurs, p. 164 s., l'hypothèse proposée sur l'origine de ce petit poème.

(2) P. 64. De vii, 26, 28 Barton conclut que la paix domestique de Qohéleth avait été fort troublée : il aurait fait du mariage une expérience amère.

(3) Cf. König, *Einl.* p. 431.

(4) Bien que l'impression plus grande que font les plaintes de Job doive être attribuée aussi à ce que l'auteur fut un grand poète. Les philosophes n'ont pas autant que les poètes le don d'émouvoir.

sa guérison dans la lecture des écrivains grecs, puis surtout dans l'étude de leur philosophie. Il traverse l'école des stoïciens, puis celle des épicuriens, pour tomber ensuite dans le plus navrant scepticisme. Enfin, les souffrances de l'âge, et l'isolement qui en fut le résultat, provoquèrent chez lui un retour aux croyances de son enfance. C'est alors qu'il écrivit, comme une sorte de confession, le livre qu'il nous a laissé.

Winckler (1) estime que l'Ecclésiaste a dû être composé par un personnage considérable dans l'état, roi ou grand prêtre, sans quoi le livre, assez peu orthodoxe, n'eût pas survécu. Le même critique finit par proposer le nom du grand prêtre Alcime, un des chefs du parti helléniste à Jérusalem au temps de Judas Machabée et de Jonathan (2). Mais, outre que Qohéleth n'est pas un hellénisant passionné, comme le fut Alcime, la date attribuée au livre serait beaucoup trop basse. Comme on l'a dit déjà, l'Ecclésiaste ne reflète ni la situation politique, ni les diverses positions doctrinales de l'époque machabéenne.

Haupt (p. III ss.) croit savoir que Qohéleth était un Sadducéen des plus marquants (Eccl. III, 21), à la fois médecin (XII, 3-6) et chef d'école (XII, 9). Cette dernière fonction serait indiquée par le titre de roi (I, 12), qui aurait ici le même sens que dans certains passages du Talmud (3). On peut voir dans le *Commentaire* combien est discutable l'interprétation anatomique et physiologique du chapitre XII, telle qu'elle sert de base à l'opinion de Haupt. Ce chapitre ne trahit d'autres connaissances médicales que celles que pouvait posséder en ce temps tout homme un peu instruit : les anciens observaient la nature plus qu'on ne serait tenté de le croire (4). Quant au mot « roi », la suite du chapitre I et le chapitre II montrent bien qu'il est employé au sens propre. Avait-il d'ailleurs déjà, un siècle avant Jésus-Christ, le sens que les rabbins lui accordèrent par la suite ?

Nous ne savons donc à peu près rien des circonstances qu'a traversées l'existence de Qohéleth, et en dehors de la brève notice insérée par une main pieuse à la fin de son petit traité (XII, 9-10) (5), le peu que nous pouvons deviner de sa personne est à déduire de ses doctrines, plutôt qu'à recueillir des anecdotes éparses dans son livre, ou des divers traits d'observation qu'il s'est plu à noter. Ses idées nous seront toujours mieux connues que les incidents de sa vie. N'est-ce pas ce qu'il a voulu?

(1) *Altor. Forsch.*, zweite Reihe, I, p. 143 ss.
(2) Cf. I Mac. VII-IX et JOSÈPHE, *Ant. jud.* XII, IX, 7-XI, 2 et XX, X, 3.
(3) *Gittin*, 62 *a*; *Berakoth*, 64 *a*.
(4) Cf. Gen. XXXII, 25, 32; Job, X, 10 s.
(5) Voir ci-dessous, p. 156 ss.

§ 3. La fiction.

Quelle est la portée exacte du procédé dont l'auteur a usé en faisant intervenir dans son ouvrage la personne de Salomon? Car il n'est pas douteux qu'il mette en scène ce personnage dans I, 12-II. Le nom de Salomon est évité à dessein. Mais un roi d'Israël qui règne à Jérusalem (I, 12), qui dépasse en sagesse tous ceux qui l'ont précédé (I, 13, 16; II, 9; cf. I R. III, 12, 28; V, 9-11; X, 8-24), qui se signale par ses grandes entreprises, ses constructions et ses jardins (II, 4-6; cf. I R. VI, VII; Cant. VIII, 11), par ses grandes richesses (II, 8 *a*; cf. I R. X, 11), sa nombreuse domesticité (II, 7; cf. I R. X, 5), son luxe et ses plaisirs (II, 3, 7, 8 *b*, 10; cf. I R. XI, 3; Cant. III, 7-10; VI, 7), qui enfin pressent que son successeur sera un sot (II, 18-19), un tel roi ne peut être que Salomon; ou, si l'on veut, une pareille description ne pouvait évoquer dans l'imagination d'un lecteur juif d'autre figure que celle du grand roi. Mais l'auteur a-t-il simplement usé d'une fiction destinée à mettre en relief l'expérience qu'il avait pu acquérir lui-même de la vanité des richesses et des plaisirs; ou bien a-t-il voulu réellement faire passer son livre pour l'œuvre de Salomon? Le seul argument en faveur de la seconde hypothèse est l'existence du titre (I, 1), dont l'affirmation dans le sens indiqué est formelle. Mais ce verset est fort suspect, et on peut sans témérité soutenir qu'il a été ajouté par un éditeur tardif (1). Le livre, dans son ensemble, favorise au contraire l'hypothèse de la fiction. Si l'auteur a voulu faire endosser au roi Salomon la paternité de son œuvre, il a été bien maladroit ou plutôt bien timide. Il a évité d'écrire son nom, le remplaçant par un vocable qui n'est qu'un titre susceptible d'être attribué à diverses personnes. Le personnage du roi disparaît dès la fin du chapitre II, et rien ne le rappelle par la suite, si ce n'est le nom de Qohéleth (VII, 27; XII, 8-10), et encore ce nom ne paraît pas avoir été inséré là par l'auteur lui-même. Cet auteur ne se soucie aucunement de soutenir son personnage. Il parle comme un homme qui vit en un temps très différent de celui du grand roi. Il se trahit dès le chapitre III (v. 16) et à chaque pas ensuite (IV, 1, 13 ss.; V, 7; VIII, 9-10; IX, 11; X, 5-7, 20). Même dans les deux seuls chapitres où la fiction est en œuvre, Qohéleth commet plus d'un anachronisme. Il déclare à plusieurs reprises qu'il a dépassé en sagesse tous ceux qui furent avant lui « sur Jérusalem » (I, 16; cf. II, 7, 9). Comme il n'est pas vraisemblable qu'il songe aux anciens rois cananéens, et que seul, avant Salomon, David a régné sur Israël à Jérusalem, il est clair que l'auteur réel se place en son propre temps, et songe à la longue série des rois hébreux qui, d'après l'histoire,

(1) Voir le com. de I, 1.

ont régné dans la ville sainte. Bien qu'en araméen le parfait exprime régulièrement le passé et soit devenu le vrai temps historique, on ne peut prétendre qu'il en ait été de même en hébreu au temps de Qohéleth (1); néanmoins, il est plus naturel de rendre I, 12 par : « J'ai été roi ». Si cette traduction rencontre la pensée de l'auteur, celui-ci avouerait, dès le premier mot, que c'est par fiction seulement qu'il introduit la personne de Salomon. L'épilogue est plus décisif encore. S'il a été rédigé par l'auteur même du livre, celui-ci se dévoile et affirme sa personnalité en dehors de celle de Salomon. Et si XII, 9 ss. est d'une autre main, l'éloge de Qohéleth comme d'un sage ordinaire (v. 9) et la mention des sages en général (v. 11) laissent entendre que l'Épiloguiste n'a pas été dupe de la fiction, et que pour lui l'auteur de l'Ecclésiaste n'est pas le grand roi. Pourquoi fait-il rentrer, pour ainsi dire, Qohéleth dans le rang, et pourquoi mentionne-t-il les sages, sinon parce qu'il connaît et celui-là et ceux-ci, et qu'il sait d'où proviennent les livres de sagesse et l'Ecclésiaste en particulier? La fiction était donc transparente dans le milieu où parut le livre. Qohéleth n'avait pris aucune précaution pour qu'il en fût autrement. Il n'a pas vraiment voulu faire passer son petit écrit pour l'œuvre de Salomon, et parler ici de fraude littéraire serait un contresens (2).

Salomon était resté dans l'imagination populaire le type du sage et aussi de l'homme heureux. Jamais expérience des plaisirs n'avait été réussie comme la sienne. Il était donc qualifié dans l'esprit de tous pour proclamer avec plus d'autorité que personne la vanité de tous les biens créés. De telles circonstances suffisent à expliquer que Qohéleth ait évoqué cette grande figure et qu'il ait, pour un instant au moins, effacé sa personnalité devant celle du plus sage des rois. Des procédés analogues sont employés dans d'autres livres sapientiaux. Les Proverbes (I; VIII; IX) donnent volontiers la parole à la Sagesse. Et l'auteur de Job n'a-t-il pas, lui aussi, reporté dans un passé lointain la discussion d'un grave problème de philosophie morale, et choisi, tout à l'opposé de Qohéleth, mais dans le même dessein de mettre en valeur sa pensée, un type bien connu de souffrance et de misère? On sait enfin que le livre de la Sagesse (VII-IX) a usé d'une fiction identique à celle de l'Ecclésiaste.

(1) L'usage toujours subsistant, bien que très réduit, de l'imparfait consécutif dans l'Ecclésiaste montre que l'emploi des temps pouvait encore se conformer aux lois de l'ancienne langue, et donc que le parfait devait parfois servir à exprimer le présent.

(2) Si ces considérations paraissent peu concluantes, et qu'on maintienne l'authenticité du titre et par conséquent l'attribution formelle du livre à Salomon par son auteur lui-même, le cas de l'Ecclésiaste différera moins de celui des nombreux écrits apocryphes qui virent le jour à partir du second siècle avant Jésus-Christ.

§ 4. Le nom « Qohéleth ».

Le mot קהלת paraît être un dérivé de la racine verbale קהל et représenter la forme féminine ségolée du participe actif *qal* de ce verbe. Néanmoins קהלת est traité comme un masculin dans tout le livre (i, 1, 2, 12; xii, 8, 9, 10), puisqu'il est ou sujet d'un verbe au masculin (i, 2; xii, 8, 9, 10), ou mis en rapport avec בן « fils » ou מלך « roi » (i, 1, 12). Il n'y a d'exception que dans vii, 27 (אמרה קהלת). Mais le fait que tous les autres textes font de ce terme un masculin démontre qu'ici le prétendu féminin résulte d'un groupement défectueux des consonnes, de quoi les Massorètes sont responsables. Pareille bévue leur est arrivée plus d'une fois (cf. Jér. xxiii, 33: Ps. xlii, 6, 7) (1). On doit donc lire ici comme dans xii, 8 : אמר הקהלת.

Dans ces deux passages (vii, 27 et xii, 8) קהלת serait donc précédé de l'article, qu'il n'a pas ailleurs. Comme l'article ne s'emploie pas en hébreu devant les noms propres, on doit conclure que קהלת n'en est pas un. On pouvait s'en douter déjà en voyant que le terme est appliqué dans i, 12 à Salomon, qui n'est jamais appelé ainsi dans les autres livres. Mais on sait que l'article se place devant un nom commun que l'usage de la langue restreint à un seul individu (2), sauf à disparaître si le vocable est considéré comme un nom propre (3). קהלת, qui tantôt porte l'article et tantôt ne le porte pas, serait-il un nom commun en passe de devenir un nom propre? Pour se prononcer sur ce point, il est nécessaire de déterminer d'abord le sens du mot et de donner la raison de sa forme féminine.

La racine verbale קהל est usitée à l'*hiph.* au sens d' « assembler », par exemple le peuple, les guerriers, les représentants du peuple; au sens de « convoquer » un tribunal, une cour de justice; et au *niph.* au sens de « s'assembler », soit pour la guerre, soit pour un but religieux, soit pour toute autre fin (4). A cette racine se rattachent : קָהָל, « assemblée, réunion, foule », souvent assemblée du peuple et assemblée religieuse: קְהִלָּה (Deut. xxiii, 4 et Néh. v, 7) et מַקְהֵלִים (Ps. xxvi, 12), מַקְהֵלוֹת (Ps. lxviii, 27) ont aussi le sens d' « assemblée ». Des divers emplois de la racine les critiques ont essayé de déduire le sens du mot קהלת. Si l'on écarte quelques opinions singulières qui ne méritent pas d'être men-

(1) Voir Fr. Buhl, *Kanon und Text*, p. 256.

(2) Cf. האדם, Gen. i, 27; ii, 7; iii, 54; האלהים, Gen. v, 22, etc.; הלבנון, Deut. i, 7; Jug. iii, 3, etc.; השטן, Job, i, 6-ii, 7, etc.

(3) Cf. אדם, Gen. iv, 25; v, 1, 3 ss.; אלהים, Gen. i, 1, etc.; לבנון, Os. xiv, 8; Is. xiv, 8; שטן, I Chr. xxi, 1, etc.; et voir König, III, 295; GK 126 *e*, 125 *f*.

(4) Cf. BDB et GB.

tionnées, les significations proposées peuvent se classer en quatre groupes.

1. קהלת voudrait dire « collecteur de sentences » ou « amasseur de sagesse ». Cajetan indiquait déjà le premier sens : *crediderim ego quod a congregando vana et rationes vanitatis Salomon nominat seipsum Coheleth, nam apud Hebraeos a congregando Coheleth dicitur* (1); il a été adopté par Grotius (2), Mendelssohn (p. 4), qui hésite entre « collecteur » et « prédicateur », Heinemann (p. 3) et Zapletal (p. 3 ss.). Le second avait les préférences de Rachi et Rachbam (3). Mais le verbe קהל n'a jamais eu pour objet en hébreu que des personnes, et ses dérivés ne désignent jamais aussi que des réunions ou assemblées de personnes. En syriaque seulement, on trouve au *pa.* le sens de « compiler » (4).

2. « Assemblée » ou « académie » a été proposé par Döderlein (5) et reçu entre autres par Nachtigal (p. 20 ss.), Berthold (6), Chr. Kaiser (7), Tyler (p. 63 ss.). Siegfried (p. 1), écrit : « Le premier sens du mot est assemblée de sages, mais ensuite maître de sagesse dans cette assemblée ». Kamenetzky (8) traduit דברי קהלת par « proverbes populaires, sentences à l'usage du peuple », c'est-à-dire sans doute corrigées et arrangées pour le public, קהלת devant peut-être se lire קְהִלַּת pour קְהִלָּה « assemblée ». Cette dernière suggestion a contre elle toutes les traditions connues. Le nom est écrit une fois קוהלת (xii, 8); Origène nous apprend que de son temps les Juifs prononçaient Κωέλεθ (9); Aquila aurait transcrit Κωλέθ (10), et saint Jérôme écrivait Coheleth (11). Le contexte des propositions dans lesquelles le mot est employé exclut le sens d'« assemblée ». i, 1 et 12 marquent nettement qu'il s'agit d'un individu et non pas d'une collectivité. Comment d'ailleurs une assemblée serait-elle dite « fils » de David (i, 1) et « roi » dans Jérusalem (i, 1, 12)? Et pourquoi dans cette hypothèse l'emploi constant du genre masculin?

3. « Celui qui convoque une assemblée » est reçu par van der Palm (p. 50), Wangemann (p. 41 s.), Hengstenberg (p. 38 s.) et Ginsburg

(1) *Commentarii in s. Scripturam,* Lugduni, 1639, III, p. 599.
(2) *In* i, 1.
(3) Dans Ginsburg, p. 4, 39, 43.
(4) Cf. Payne Smith, *Compendious Syriac Dictionary*.
(5) *Scholia*, p. 160 ss. et *Salomons Prediger*, p. xv.
(6) *Einleitung in das A.T.*, Erlangen, 1812-1819, V, p. 2210.
(7) *Koheleth, das Collectivum der davidischen Könige in Jerusalem*, Erlangen, 1823 : « Qohéleth » désigne la collectivité des rois de descendance davidique qui ont régné à Jérusalem.
(8) *ZATW*, p. 1909, p. 65.
(9) Cf. Eusèbe, *H. E.* VI, xxv. Certains manuscrits portent Κωέλθ.
(10) Cf. Field, *in* i, 1.
(11) *In* i, 1 (*P. L.* XXIII, 1011).

(p. 1 s.). Ces exégètes s'appuient sur la signification du verbe à l'*hiph*. Mais ils ne parviennent pas à montrer comment une forme *qal* peut prendre le sens spécial à l'*hiph*. Gesenius (1) part de la même signification, mais pour aboutir à la suivante : *qui convocat concionem ut pro ea verba faciat*.

4. La plupart des exégètes traduisent en effet : « celui qui parle dans une assemblée ». C'est sans doute le sens attribué par les Septante à Ἐκκλησιαστής qui, dans la langue classique, signifie cependant à la fois « membre de l'assemblée du peuple » et « orateur dans cette assemblée ». Saint Jérôme (2) écrit : *Ecclesiastes autem graeco sermone appellatur qui caetum, id est ecclesiam, congreget, quem nos nuncupare possumus concionatorem eo quod loquatur ad populum et sermo ejus non specialiter ad unum sed ad universos generatim dirigatur.* Le *Midrach rabba* explique que Salomon soit appelé Qohéleth, parce que « ses paroles sont prononcées devant l'assemblée ». Luther a modifié cette interprétation en un sens plus ecclésiastique, mais moins exact, en en faisant « le prédicateur » (3). Cette appellation correspond assez mal au contenu du livre, lequel ne ressemble pas à un sermon et n'évoque en aucune façon l'idée d'une réunion cultuelle. Elle a été retenue cependant par l'exégèse protestante. Le sens d' « orateur » ou « prédicateur » est reçu avec des nuances par la plupart des critiques, et en particulier par Zirkel (p. 17 s.), Lowth (4), Umbreit (p. 74 ss.), Knobel (p. 2), Elster (p. 2), Delitzsch (p. 211), Plumptre (p. 17), Nowack (p. 208), Wright (p. 84), Bickell (p. 28, 57), Gietmann (p. 58 ss.), König (5), Kuenen (p. 165), Wildeboer (p. 122), Scholz (p. 2), Mc Neile (p. 1), Haupt (p. 28), Driver (6), Barton (p. 67) et Kleinert (7).

Mais ni en hébreu, ni dans les langues voisines, קהל n'a le sens de « parler, ou prononcer un discours » (8). En syriaque seulement, un mot formé de cette racine, ܩܘܠܐ, est employé pour désigner quiconque par ses cris cause un attroupement ; mais c'est là un sens dérivé de celui d' « assembler ». Les critiques qu'on vient de nommer ne peuvent donc s'appuyer que d'une façon indirecte sur la signification de la racine verbale, en supposant que celui qui provoque une réunion le fait dans l'intention d'y porter la parole, et que le vocable Qohéleth

(1) *Thesaurus*.
(2) *Com. in* I, 1 (*P. L.* XXIII, 1011).
(3) « Der Prediger ».
(4) *De sacra poesi Hebraeorum*, Oxonii, 1810, 2ᵉ éd., II, p. 318.
(5) *Einl.* p. 428.
(6) *Introd.* p. 465 s.
(7) *Th. St. und Kr.*, 1909, p. 497.
(8) Même la parenté de cette racine avec קול n'autorise pas à lui prêter cette signification.

passe pour ce motif du sens de « convocateur d'assemblée » à celui d' « orateur ». Et comme קהל n'est pas réservé par l'usage à la convocation des seules assemblées dont l'objet est d'entendre des discours (1), on recourt dans le cas présent à I R. viii, 1 ss.; II Chr. v, 2, où Salomon est dit avoir convoqué (יַקְהֵל) le peuple pour la consécration du temple et lui avoir adressé à cette occasion une exhortation à rester fidèle à Dieu. Ce récit aurait suggéré à l'auteur de l'Ecclésiaste l'idée de désigner Salomon orateur par le nom de « Qohéleth ». Mais il n'y a à peu près aucun rapport entre le rôle que joue Salomon dans le livre des Rois et celui qui lui est attribué dans l'Ecclésiaste. Dans le premier cas le roi convoque réellement le peuple, et le but de la réunion est de fêter la dédicace du temple et non pas d'entendre un discours. Si Salomon prend la parole à la fin de la cérémonie, c'est pour raconter comment, en bâtissant le temple, il a réalisé le désir de David son père (I R. viii, 15-20), pour adresser à Dieu une longue prière (vv. 23-53), enfin pour prononcer quelques mots d'exhortation à accomplir la loi de Dieu (vv. 58 et 61). Dans l'Ecclésiaste au contraire, aucune convocation n'a été adressée à qui que ce soit; le livre n'a pas la forme d'un discours; et il est consacré beaucoup plus à la recherche philosophique qu'à l'exhortation morale. On ne voit donc pas comment il était indiqué, pour dénommer Salomon auteur de l'Ecclésiaste, de lui donner un titre, celui de « Qohéleth », qui rappelât la convocation d'Israël à la dédicace du temple; ou du moins le seul motif de l'avoir fait serait que Salomon a pris la parole lors de ces fêtes, et qu'on la lui donne dans notre livre. Est-ce suffisant? Mais il reste cette difficulté que le sens de « convoquer » est propre à l'*hiph.* de la racine קהל et ne peut en aucune façon passer sur קהלת qui est une forme *qal*. Personne n'a démontré que la forme simple prenne jamais la signification de l'*hiph.* quand celui-ci est à proprement parler causatif (2). L'appel que fait Delitzsch à רְחַבְיָה (הִרְחִיב יָה), pour prouver que le *qal* dans les noms propres reçoit le sens de l'*hiph.*, n'est pas concluant. Outre que la formation de ces noms est des plus incertaines, קהלת n'est pas un nom propre, ni surtout un nom composé, et

(1) Les assemblées cultuelles et surtout guerrières ont d'autres buts.

(2) Cf. König, *Einl.* p. 428. Le sens de l'*hiph.* est très voisin de celui du *qal* dans le cas du causatif direct, c'est-à-dire quand le sujet cause l'action ou réalise l'état par lui-même, sans l'intervention d'une autre personne (cf. König, I, p. 204 ss.), ce que GK (53 *d*) appelle transitif interne, et qui n'est souvent qu'un intensif (cf. זעק, *qal* : crier, appeler; *hiph.* : crier, appeler, convoquer; *niph.* : être convoqué, s'assembler; צעק, *qal* : crier; *hiph.* : convoquer; *niph.* : être convoqué, s'assembler). Mais tel n'est pas le cas de הקהיל. Celui-ci est sans doute un dénominatif de קָהָל « assemblée » (cf. Kuenen, p. 165; BDB, 874 *b*).

on ne saurait invoquer en sa faveur les raisons d'abréger qui ont pu intervenir dans le cas de רחביה (1).

Le sens de « discourir » ou même de « convoquer » ne peut donc être attribué avec une sérieuse probabilité à la forme simple de la racine קהל, et si קהלת est un participe *qal*, on ne voit pas comment il peut signifier soit « convocateur », soit « orateur ». Mieux vaut faire de ce mot embarrassant un dérivé du substantif קָהָל « assemblée », comme le veulent Michaelis (2), Kleinert (3) et König (4). C'est d'ailleurs de cette façon que paraissent l'avoir entendu les Septante en le rendant par Ἐκκλησιαστής. On citera comme exemples de formations pareilles : שׁוֹעֵר (5) « portier », dénominatif de שַׁעַר « porte » ; חֹבֵל « matelot », dénominatif de חֶבֶל « corde » ; בּוֹקֵר « bouvier », dénominatif de בָּקָר « gros bétail » ; et très probablement סוֹפֵר, de סֵפֶר. קהלת serait un nom d'agent comme ceux-ci, et désignerait « l'homme de l'assemblée », celui qui crée autour de lui un auditoire, ou du moins joue dans une réunion un rôle éminent, le rôle de président, et mieux encore d'orateur ou de maître.

On rappellera seulement pour mémoire l'idée de Grätz (p. 17), d'après lequel « Qohéleth » serait un nom de fantaisie sans signification, sinon pour les initiés, et celle de Renan (p. 9 ss.), pour qui ce terme est le résultat d'une écriture cryptographique sans doute conventionnelle.

Reste à expliquer la forme féminine du nom. Ici encore les exégètes sont loin de s'entendre : 1. קהלת serait une épithète de חכמה « la sagesse ». Celle-ci, dans les Proverbes (I, 20 s. ; VIII, 1-4, etc.), n'adresse-t-elle pas aux hommes ses exhortations? N'est-ce pas elle aussi qui, dans notre livre, parle par la bouche de Salomon? Ainsi pensent : Geier (p. 10), Lowth (6), Ewald (7), Hitzig (p. 128), Wangemann (p. 42), Hengstenberg (p. 39 s.), Ginsburg (p. 7), Kuenen (8), Scholz (p. 2) et Kleinert (9). Mais la façon dont la Sagesse est appréciée dans l'Ecclésiaste, ne permet pas de soutenir qu'elle-même y porte la parole. Pourquoi, d'ailleurs, n'y serait-elle pas traitée comme un être féminin, ainsi qu'il arrive dans les Proverbes?

(1) Cf. Zapletal, p. 4.
(2) *Poetischer Entwurf*, Vorrede, § 6.
(3) *Der Prediger Salomo*, p. 24.
(4) *Einl.* p. 428.
(5) Ce mot est très usité dans les derniers livres bibliques. On doit lire שׁוֹעֶרֶת dans II Sam. IV, 6; cf. P. Dhorme, *Les Livres de Samuel*, Paris, 1910, *in loc.*
(6) *Loc. cit.*
(7) P. 189; cf. *Lehrbuch*, § 177 *f*.
(8) Kuenen (p. 165) hésite entre cette opinion et la troisième.
(9) *Der Prediger*, p. 24 s.; *Th. St. und Kr.* 1909, p. 497.

2. Si « Qohéleth » a le sens d' « assemblée », la forme féminine lui revient de droit. Tyler (1) compare יֹשֶׁבֶת et אֹיֶבֶת. Cette hypothèse, on l'a dit déjà, n'est pas acceptable et ne s'harmonise pas mieux que la précédente avec le fait que « Qohéleth », malgré sa forme, est toujours considéré par l'auteur comme un masculin.

3. Le féminin aurait, en hébreu, comme en arabe (2), une force intensive. קֹהֶלֶת serait le קָהֵל par excellence, celui qui réalise dans sa plénitude l'idée exprimée par le mot. Wright (p. 279 s.) et Zapletal (p. 7) ont adopté cette manière de voir. Déjà Jahn faisait appel à l'arabe pour donner à « Qohéleth » le sens d'un superlatif. Rien ne prouve l'existence d'un usage pareil en hébreu.

4. Certaines désignations de dignités ou d'offices auraient reçu la forme féminine par une extension de l'usage qui attribuait ce genre aux noms exprimant des concepts abstraits; puis, le même terme qui signifiait la fonction, aurait servi ensuite à dénommer celui qui la détenait. On donne comme exemples de cette formation : סֹפֶרֶת (Néh. vii, 57), הַסֹּפֶרֶת (Esdr. ii, 55), פֹּכֶרֶת הַצְּבָיִים (Esdr. ii, 57; Néh., vii, 59), et le mot étranger פֶּחָה, « gouverneur ». קֹהֶלֶת serait dans le même cas. Cette opinion est celle de Gesenius (3), Knobel (p. 8 ss.), Herzfeld (p. 25), Elster (p. 3), Delitzsch (p. 213), Nowack (p. 209). Cheyne (p. 206), Volck (p. 103), König (4), Wildeboer (p. 122 s.), Driver (5), Gesenius-Kautzsch (122*p, r*). Quelques critiques ne la distinguent pas de la précédente, ou du moins se servent des arguments propres à l'une pour confirmer l'autre.

L'emploi de noms de forme féminine pour désigner des personnes mâles paraît bien constaté dans la langue tardive (6). Le fait que ces noms sont parfois pourvus de l'article, et leur signification même, indiquent qu'il s'agit de noms communs, réservés seulement par l'usage à une personne déterminée. La désinence féminine devait à l'origine marquer le caractère abstrait du concept exprimé, et elle s'explique naturellement, si le terme qui en était pourvu, était la désignation d'un office ou d'une dignité. Ce terme aura pu être reporté par la suite sur la personne qui remplissait la fonction, et servir à la désigner elle-même, suivant un procédé beaucoup plus développé en arabe (7).

(1) P. 65; cf. Kamenetzky, *ZATW*, 1809, p. 65.

(2) Cf. H. Reckendorf, *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen*, Leiden, 1898, p. 21.

(3) *Thesaurus*.

(4) *Einl.* p. 428.

(5) Driver (*Introd.* p. 466) hésite entre cette opinion et la seconde.

(6) Les exemples tirés d'Esdr. ii, 55, 57; Néh. vii, 57, 59, paraissent assez concluants, quoi qu'en dise Margoliouth dans *The Expositor*, 1911, II, p. 464.

(7) Cf. *khalifa*, féminin de *khalif:* le successeur, le représentant (de Mahomet). On

« Qohéleth » est donc le titre attribué à un homme exerçant une fonction importante dans une assemblée. Le contenu du livre ne permet pas de supposer qu'il s'agisse d'une assemblée populaire, ni d'une réunion ayant un but ou un caractère cultuel. Seules des assemblées de sages pouvaient agiter les questions traitées dans l'Ecclésiaste. L'existence de pareilles assemblées et l'objet de leurs travaux nous sont connus par Ben Sira (xxxviii, 31-xxxix, 11). Le « qohéleth » de l'assemblée n'en était pas un membre quelconque, mais plutôt le chef. Sa fonction devait être avant tout une fonction d'enseignement. Aucun terme de notre langue ne peut rendre exactement la signification du mot hébreu. « Président » dit trop peu. « Maître » ou « docteur » exprime mieux la réalité de la fonction, mais ne correspond pas à l'étymologie de « Qohéleth ».

L'auteur du livre ne se donne jamais à lui-même ce titre d'honneur. Il l'a transféré à Salomon (i, 12) qui, soit dans l'ordre du temps, soit par l'éminence de sa science, restait pour tous le premier des docteurs. On pouvait le représenter comme le Qohéleth de son époque, réunissant autour de sa personne les sages de son peuple, afin de les instruire ou de discuter avec eux. Mais en réalité le titre était nouveau; il avait été décerné par l'admiration des contemporains à l'auteur réel de l'Ecclésiaste, et dans leur esprit il ne désignait que lui. Ces circonstances expliquent le flottement constaté dans l'emploi de l'article devant ce nom. « Qohéleth » était en principe un nom commun (i, 12), mais réservé par l'usage à un personnage unique (vii, 27; xii, 8), et bientôt considéré comme un nom propre (i, 2; xii, 9, 10; cf. i, 1).

peut comparer dans notre langue « la magistrature, les autorités », et les titres « Excellence, Majesté ». Voir GK 12, *p*, *r*.

CHAPITRE XII

STYLE ET FORME MÉTRIQUE.

La question se pose de savoir si l'Ecclésiaste est écrit en prose ou en vers. Les Massorètes ne se sont pas servis pour l'accentuation de ce livre des signes qu'ils avaient employés pour Job (sauf I, 1-III. 1 et XLII, 7-17), les Proverbes et les Psaumes. Mais ils ont agi de même pour le Cantique et les Lamentations, qui pourtant sont écrits en style mesuré aussi bien que les trois livres auxquels un système spécial d'accents a été réservé. La Bible grecque, au contraire, range l'Ecclésiaste parmi les livres poétiques et dispose son texte de la même façon que celui des Psaumes, des Proverbes, du Cantique, de Job (y compris le début et la fin du livre), et aussi de la Sagesse et de l'Ecclésiastique. On s'accorde à reconnaître que les procédés adoptés par les copistes, soit pour l'hébreu, soit pour le grec, ne sont d'aucune conséquence au point de vue qui nous occupe.

Les commentateurs, tout en affirmant, de temps à autre, le caractère poétique de ce livre, l'ont ordinairement traité comme de la prose. Cependant, d'après R. Lowth (1), A. V. Desvœux (2) a soutenu que l'Ecclésiaste est écrit en grande partie en prose; seulement celle-ci est coupée par de nombreux morceaux en vers que l'auteur a insérés, de ci, de là, suivant que le sujet ou l'occasion l'y invitait : *multis carminum laciniis passim, prout res et occasio ferebat, inductis distinctum.* Lowth ajoute qu'il se range volontiers à cet avis. Knobel (p. 58 ss.) a reconnu, lui aussi, que le livre est presque entièrement en prose simple, tout unie et sans rythme. Mais assez souvent la forme gnomique apparaît. Les sentences sont ordinairement formées de deux membres et présentent un certain rythme, non pas cependant d'une façon régulière et constante. H. Ewald (3) dispose en vers quelques parties du livre :

(1) *De sacra poesi Hebraeorum*, I, p. 319, note.
(2) *Philosophical and critical Essay on Ecclesiastes*, London, 1760, livre II, chapitre I.
(3) *Die Dichter des alten Bundes*, Göttingen, 1867, II Teil, 2ᵉ éd.

I, 2, 4-8, 15, 18; II, 2, 11 *b*, 14 *a*; III, 1-9, 15, 19, 20; IV, 5, 6; V, 2, 6, 9, 14; VI, 4, 5; VII, 7, 12, 19, 29; VIII, 1 en partie; IX, 4, 17-X, 2, 6, 8-13, 18, 20 *b*; XI, 4, 10; XII, 2, 6, 8; et il soutient que nulle part le style n'est celui de la simple prose. Tyler (p. 90) ne paraît pas éloigné de ce sentiment. D'après Delitzsch (p. 208 ss.) le ton ordinaire du livre est celui de la prose oratoire, mais l'auteur réalise de temps à autre la forme classique du *machal*. Renan (p. 80 ss.) reconnaît dans I, 15, 18; II, 2, 14; III, 2-8; IV, 5, 14; V, 2; VII, 1-6 *a*, 7-8, 9 *b*, 13 *b*, 24; VIII, 1, 4; IX, 16-17; X, 2, 12, 18; XI, 4, 7; XII, 3-5, 10-12, des « intercalations métriques ». Bickell (p. 27, 46 ss.), moyennant parfois quelques modifications de texte, découvre l'existence de distiques et surtout de tétrastiques dans I, 7-8, 15, 18; II, 2, 14 *a*; IV, 5; V, 2, 9 *a*; VI, 7, 9; VII, 1-9, 11, 12, 20; VIII, 1 *b*, 2, 3 *bc*, 4, 8; IX, 7 *a*, 16-X, 3, 6-7, 10-14 *a*, 15-20; XI, 4, 6 *a*, 9 *a*, 10 *a*; XII, 1 *b*-3, 4 *b*, 5 *a*, 6. Enfin Driver (1) et Barton (p. 51) admettent également l'alternance dans ce livre de la poésie et de la prose. Mais tandis que Driver, dans la Bible hébraïque de Kittel, dispose métriquement tous les versets qui s'y prêtent tant soit peu, Barton restreint la forme mesurée à I, 2-8, 15; III, 2-8, IV, 5; V, 2; VI, 7; VII 1-9, 11-13, 15; VIII, 1, 5-6; X, 1-2, 6-13, 15-20; XI, 1-6, 9 *a*, 10; XII, 1 *b*-7.

Une opinion plus radicale est représentée par Nachtigal, Vaihinger, Grimme, Sievers, Zapletal et Haupt. Nachtigal (p. 9 s. 37 ss.) a cru reconnaître l'existence du style et de la forme poétique dans tout le livre, à l'exception seulement du titre (I, 1), des mots « dit Qohéleth » dans I, 2; VII, 27; XII, 8, et de l'épilogue (XII, 8-14). Vaihinger (2) n'a même pas ces restrictions. Les auteurs récents qui ont renouvelé ces vues les exposent avec plus de précision. H. Grimme (3) pense que l'Ecclésiaste, à l'exception seulement de XII, 13-14, est écrit en vers (stiques) de quatre accents. De son côté, E. Sievers (4) a traité métriquement les trois premiers chapitres et (p. 132) présenté le livre entier comme composé de vers inégaux, à la façon des discours des prophètes. Les premiers, V. Zapletal (5) et P. Haupt (6) ont appliqué leurs théories métriques à l'ensemble du texte et tâché de le rétablir dans la forme versifiée supposée primitive. La tentative se complique, chez le second, d'un essai

(1) *Introduction*, p. 465.

(2) B. Köster (*Das Buch Hiob und der Prediger Salomo's, nach ihrer strophischen Anordnung übersetzt*, Schleswig, 1831, p. 101) range aussi l'Ecclésiaste parmi les livres poétiques et lui fait l'application de ses théories strophiques (cf. *Th. St. und Kr.*, 1831, p. 40 ss.).

(3) *Abriss der biblisch-hebräischen Metrik*, dans *ZDMG*, 1897, p. 689.

(4) *Studien zur hebräischen Metrik*, Leipzig, 1901, p. 562-567.

(5) *Die Metrik des Buches Kohelet*, Freiburg-Schweiz, 1904, et *Das Buch Kohelet*, Freiburg-Schweiz, 1905.

(6) *Koheleth*, Leipzig, 1905.

de restitution du livre original, qui consiste à en retrancher à peu près les deux cinquièmes et à bouleverser l'ordre du reste. Ainsi transformé, l'Ecclésiaste présente au gré du critique une suite régulière de vers dont chacun est constitué par deux stiques de trois accents (3 + 3). Les additions postérieures reproduisent le même mètre, ou bien en introduisent un autre de 2 + 2 accents (de 3 + 2 dans x, 1 *a* et ix, 18 *b*), et quelquefois sont en prose. La métrique imposée par Haupt à l'Ecclésiaste est solidaire de sa théorie sur la composition du livre ; car souvent il n'obtient la mesure désirée que grâce aux nombreuses gloses, citations, corrections et insertions de tout genre, qu'il découvre dans le texte actuel et dont il le débarrasse. On dira plus loin (1) ce que vaut cette théorie. Le P. Zapletal est incomparablement plus modéré. Néanmoins, assez souvent encore, il n'arrive à mettre les vers sur pied qu'en usant de corrections, additions et retranchements de mots ou même de propositions entières. Un certain nombre de ces modifications seront signalées dans le *Commentaire*, et le lecteur pourra se convaincre qu'elles n'ont généralement d'autre raison d'être que la nécessité de trouver le mètre souhaité ou de créer le parallélisme absent. Et cependant, le P. Zapletal avait pris la précaution de déclarer que l'Ecclésiaste était écrit dans un mètre variable, ce qui facilitait incontestablement sa tâche. Pour tout esprit non prévenu, et bien que le texte du livre ait pu subir de nombreuses altérations de détail, l'entreprise des deux métriciens a réellement échoué. Il n'est guère d'écrit hébreu en prose qui, soumis à un pareil traitement, ne puisse donner des vers. Si tant de transformations sont nécessaires pour trouver dans l'Ecclésiaste le rythme et la mesure poétiques, ne serait-ce pas qu'il a été écrit en prose?

C'est en prose en effet qu'il a été composé, et même en une prose assez mauvaise.

Le style est tantôt pesant et embarrassé, tantôt lâche et prolixe, presque toujours terne et sans couleur. Il devient singulièrement plat dès qu'une pensée un peu haute ou un peu générale ne l'anime plus, et il n'échappe même pas au reproche de vulgarité (2). L'auteur n'est pas doué d'une grande imagination : le tableau qu'il fait de la magnificence de Salomon reste bien au-dessous du simple récit des Rois (I R. iv ss.). Son indigence verbale est surprenante. Il trahit à la fois la pauvreté de son vocabulaire et la négligence de sa composition par la fréquence de ses répétitions et la monotonie de ses formules : « j'ai vu » revient ré-

(1) Voir ci-dessous, p. 150.

(2) « Le style de ce livre est extrêmement singulier; presque partout il est trivial, sans noblesse, et surtout fort obscur. Souvent lâche et diffus, il se rapproche du discours ordinaire » (*Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux*, par M. Lowth, traduites pour la première fois du latin en françois, Lyon, Imprimerie de Ballanche, 1812, II, p. 156).

gulièrement pour annoncer ses observations ou ses expériences (I, 14; II, 13, 24; III, 10, 16, 22; IV, 1, 4, 7, 15; V, 12; VI, 1; VII, 15; VIII, 9, 10. 17; IX, 11, 13; X, 5, 7); « j'ai dit », pour exprimer ses réflexions ou ses résolutions (I, 16; II, 1, 15 *bis;* III, 18; VI, 3; VII, 23); « j'ai su » pour tirer la conclusion (I, 19; II, 14; III, 12, 14). « Sous le soleil » (I, 3, etc.), « tout ce qui se fait » ou des locutions équivalentes (I, 13, 14; II, 17; IV, 3; VIII, 14, 16, 17; IX, 3, 6), « il y a » (II, 13, 21; IV, 8, 9; V, 12; VI, 1, 11; VII, 15; VIII, 14; IX, 4; X, 5) réapparaissent à chaque instant. D'autres mots sont répétés dans la même phrase sans aucun effort pour trouver une expression différente, par exemple, « donner » dans II, 26, « trouver » dans VII, 27-28, « savoir » dans VI, 5, « faire » dans II, 5, 6, 8. On relèvera de singulières tautologies dans IV, 2, 8; VI, 3; VIII, 14, cf. 12; IX, 9; des retours sur la même pensée dans II, 10; V, 14-15; VI. 4; la juxtaposition de deux et quelquefois trois termes à peu près synonymes dans I, 13, 16, 17; II, 9, 20, 26; III, 1, 12; V, 16, 18; VI, 2, 5; VII, 25; VIII, 5, 6; IX, 6, 10, 11.

L'époque à laquelle écrit l'auteur ne suffit pas à rendre raison de tous ces défauts de style. Certes, l'invasion lente de l'araméen avait déjà fait perdre à l'hébreu quelque chose de ses qualités natives, et l'on pourrait expliquer par là peut-être que Qohéleth soit resté bien au-dessous de la perfection littéraire de Job et des Proverbes. Mais il est aussi loin de « l'humanisme élégant de Ben Sira (1) », qui pourtant n'a pas vécu en des temps meilleurs. Plusieurs critiques, parmi lesquels Ch. Schmidt (p. 82) et Cheyne (p. 204) méritent d'être cités, attribuent le désordre, ou si l'on veut l'état inorganique des pensées, et la négligence de l'expression au caractère inachevé de l'œuvre. Qohéleth ne nous aurait laissé qu'un « brouillon » (Schmidt), ou du moins il aurait été interrompu au milieu de son travail de composition (Cheyne). En réalité, des considérations de cet ordre ne rendront jamais compte de heurts de pensée comme ceux du chapitre VIII par exemple, et d'autre part les portions les plus cohérentes et certainement « finies » du livre, comme I, 12-II; même III, 9-16; V, 7-VI; IX, 11-16, ne sont pas d'une meilleure tenue littéraire. La seule excuse de Qohéleth est dans la difficulté que présentait le sujet pour un esprit comme le sien, ou pour mieux dire, dans l'impuissance du génie hébreu à créer certains concepts abstraits, à embrasser les idées générales et surtout à les formuler. Les paraboles et les sentences recouvrent ordinairement des idées d'une assez grande extension, mais qu'on ne sait pas exprimer autrement qu'en les incorporant dans un fait idéal, représentatif de toute une classe de faits similaires, ou dans un cas-type, modèle d'une infinité d'autres. Très souvent, Qohéleth ne sait que nous énumérer des cas de ce genre, et

(1) CHEYNE, *Job and Solomon*, p. 204.

l'énumération est terne, et les faits sont d'une banalité en apparence insignifiante. C'est à peu près le seul moyen dont l'auteur dispose pour nous inculquer la pensée qui est à la base de son livre : l'universelle vanité. Impuissant à concevoir les abstractions, l'hébreu l'est aussi à les enchaîner. Essentiellement compilateur, la simple copulative est sa conjonction préférée, presque la seule. Qohéleth, qui doit raisonner et démontrer, lutte avec une langue qui n'est faite ni pour le raisonnement ni pour la démonstration. L'enchevêtrement de ses propositions s'explique souvent par l'effort qu'il a fait pour développer la phrase hébraïque, l'organiser et l'articuler. De simple, rectiligne et brève, il s'essaie, en vertu des nécessités de son sujet, à la rendre complexe et souple, à lui faire exprimer le mouvement et l'enchaînement de sa pensée. Cet essai de style périodique est toujours intéressant à suivre, bien qu'il soit souvent malheureux (cf. II, 3, 21 ; III, 11 ; V, 14-15, 17-18 ; VI, 3 ss. ; VIII, 16-17, etc.). Les imperfections de l'œuvre de Qohéleth s'expliquent donc en partie par la nouveauté du sujet et par l'infirmité de l'instrument logique et linguistique dont il devait se servir : *propter egestatem linguae et rerum novitatem* (1).

Par-dessus tout, il est vrai de dire de Qohéleth que « le ton négatif de son esprit ne le disposait pas au métier d'artiste (2) ». Le style reflète la lassitude et le dégoût de l'auteur. On ne trouvera pas chez lui la moindre vanité littéraire ni la moindre recherche. Penseur attristé et philosophe déçu, il n'est en aucune façon le « charmant écrivain » que Renan (p. 24) imaginait. Il est juste pourtant de signaler un certain nombre de développements ou de maximes, dans lesquels la profondeur de la pensée ou du sentiment ont rejailli sur l'expression, et sans lui enlever toujours les défauts indiqués, lui ont conféré une force singulière et parfois une réelle beauté : I, 4-9, 18 ; II, 2 ; III, 18-21 ; IV, 1-3 ; VII, 23-26 ; IX, 2-10 ; XI, 7 ; sans compter la parole que tout le monde a retenue : I, 2, 14, etc. On peut même soutenir que la puissance de l'auteur est due en partie à son mépris de l'art et des procédés littéraires. Peu de livres en effet laissent dans l'âme une impression aussi difficile à effacer. On n'oublie pas ses leçons, même si on n'en profite guère.

En dehors de la prose dont l'ensemble vient d'être caractérisé, certains versets ont une allure à laquelle il est impossible de ne pas reconnaître le *machal* classique. Qu'on lise par exemple VII, 1-12 et X presque tout entier. Néanmoins, les exégètes qui admettent le principe des intercalations métriques ne s'accordent pas toujours, on a pu le voir, quand il

(1) Cette parole de Lucrèce (*De rerum natura*, I, 140) est citée fort à propos par Tyler (p. 87).

(2) CHEYNE, *Job and Solomon*, p. 204.

s'agit de déterminer quels sont les passages versifiés. On ne doit point trop le leur reprocher. Les caractéristiques de la poésie hébraïque, dès qu'on n'a plus affaire qu'à des textes isolés et courts, ne sont pas toujours aisément discernables. Le parallélisme est l'élément fondamental et indiscutable du style poétique, mais on sait qu'il se relâche assez souvent. S'il est très marqué dans le parallélisme synonymique et antithétique, il l'est parfois fort peu dans le parallélisme dit synthétique (1), et peut-être serait-il plus exact de dire que l'élément essentiel de la poésie hébraïque est la tendance habituelle au parallélisme, plutôt qu'un parallélisme constant. C'est à peine si dans Ps. II, 6; Prov. XXVI, 4, par exemple, on peut encore parler de parallélisme au sens strict du mot (2). Le rythme de ces versets est sensible encore s'ils sont englobés dans une série de vers mieux frappés. Isolés de leur contexte, et surtout insérés dans une page de prose, ils ne donneront à personne l'impression de la versification. Le second élément formel de la poésie hébraïque consiste dans la longueur approximativement égale des stiques (3), généralement combinés par groupes de deux, et quelquefois trois ou quatre, la forme fondamentale du vers étant le couplet de deux stiques. Si l'on prend garde en effet que le vers hébreu n'est point syllabique, ni proprement métrique, mais mesuré seulement par les accents; que la place et le nombre de ceux-ci ne sont pas toujours strictement déterminés, au moins à notre connaissance; et que nous ignorons encore combien de syllabes atones peuvent les séparer; on reconnaîtra qu'une règle plus précise que la longueur à peu près égale des stiques n'existe pas, pratiquement du moins. Dans ces conditions, on conviendra que les vers isolés, intercalés dans la prose, s'ils ne sont pas fortement martelés, risquent de passer inaperçus. Et d'autre part la prose pourra s'élever accidentellement à une forme bien voisine de celle de la poésie. La prose oratoire surtout a aussi son rythme, et comme la phrase hébraïque est souvent formée de propositions simples et seulement juxtaposées ou coordonnées, pour peu que la pensée s'élève et qu'une figure de langage, une antithèse, par exemple, intervienne, la prose se rapprochera beaucoup de la forme courte et parallélique de la poésie. Ces faits rendent les passages poétiques de l'Ecclésiaste difficiles à discerner toujours avec certitude. Ils excusent même dans une certaine mesure, sans cependant les légitimer, des tentatives comme celles du P. Zapletal.

Il est d'ailleurs aisé de faire illusion aux esprits superficiels en disposant le texte d'un livre comme l'Ecclésiaste en lignes d'apparence

(1) Cf. Driver, *Introduction*, p. 362 ss.
(2) Cf. Ps. LXXXVII, CX et même CXI.
(3) Cf. Driver, *ibid.* p. 362.

métrique. On rend le sens plus clair et plus intelligible. Mais toute prose, du moins toute prose oratoire et tant soit peu cadencée, aurait le même avantage, si on coupait les lignes, non selon la largeur uniforme de la page, ce qui après tout est un procédé barbare, mais selon la longueur des propositions, ou éléments de propositions, et selon le mouvement de la pensée. Et l'on n'aurait point démontré par là que cette prose ne diffère pas de la poésie (1).

Sous le bénéfice de ces observations, la forme poétique a été reconnue dans le commentaire aux textes suivants : I, 7-8, 15 ; II, 14 *a* ; IV, 5 : V, 2 ; VI, 7 ; VII, 1-6 *a*, 7-9, 11-12, 20 ; VIII, 1-2 *a*, 3-4 ; IX, 17-X, 2, 11-14 *a*, 15-20 ; XI, 1, 4, 6 *a* ; XII, 2-6.

Personne, jusqu'à présent, n'a tiré argument de la forme de ces versets pour les attribuer d'une façon systématique à d'autres auteurs que Qohéleth. Renan (p. 82) écrit seulement : « Dans l'hypothèse où c'est l'auteur lui-même qui, de temps en temps, rompt sa trame pour y broder des espèces d'appliques, on obtient un texte bien plus satisfaisant. »

(1) Il est facile de s'essayer à ce jeu avec les œuvres oratoires de Bossuet, par exemple avec le début de l'Oraison funèbre de Henriette-Marie de France, dans lequel on n'aura pas de peine à trouver un rythme beaucoup plus marqué que celui de la prose de Qohéleth, et plus proche, sauf la longueur des périodes, du parallélisme de la poésie hébraïque :

« Celui qui règne dans les cieux,
  et de qui relèvent tous les empires,
à qui seul appartient la gloire,
  la majesté et l'indépendance,
est aussi le seul qui se glorifie
  de faire la loi aux rois,
et de leur donner, quand il lui plaît,
  de grandes et de terribles leçons.
Soit qu'il élève les trônes,
  soit qu'il les abaisse,
soit qu'il communique sa puissance aux princes,
  soit qu'il la retire à lui-même, etc. »

CHAPITRE XIII

LA COMPOSITION DU LIVRE.

L'Ecclésiaste est-il l'œuvre d'un seul auteur? La principale raison d'en douter est que certaines affirmations très catégoriques, insérées de place en place dans le texte, loin de se fondre dans la trame ordinaire du livre, semblent en contredire la pensée essentielle et les développements les plus nets : proviennent-elles du même écrivain que le reste? C'est dans les deux derniers siècles seulement que l'unité d'auteur a été contestée. Mais le défaut d'unité du livre lui-même n'a en aucun temps échappé complètement à l'attention des interprètes. Un rapide coup d'œil sur l'histoire de l'exégèse permettra de discerner dans quelle mesure les commentateurs des divers âges ont reconnu la réalité des faits qui servent aujourd'hui de base à la théorie d'une pluralité d'auteurs, et de rappeler comment ils ont cru pouvoir les expliquer. On examinera ensuite en elle-même la question de la composition du livre, en vue de rechercher comment on pourrait se représenter l'origine de l'Ecclésiaste et en comprendre la pensée, au cas où l'unité d'auteur ne pourrait être maintenue.

I. L'idée est très ancienne d'après laquelle l'Ecclésiaste rapporterait, pour les réfuter, soit les discours des insensés, soit les suggestions mauvaises qui assaillent une âme tentée. Saint Grégoire le Thaumaturge a recours à cette seconde hypothèse pour légitimer la présence dans le livre de versets tels que VIII, 15 et IX, 1-3, et à la première pour expliquer IX, 4-10, qu'il place dans la bouche des sots. Saint Grégoire de Nysse voit dans II, 24-25 une « objection adressée au maître par l'avocat de la gloutonnerie ». Le même expédient sert à saint Jérôme à l'occasion de IX, 7-8 : *Et haec, inquit* (*Ecclesiastes*), *aliquis loquatur Epicurus, et Aristippus et Cyrenaici, et caeterae pecudes philosophorum.* Saint Grégoire le Grand a généralisé ce procédé d'interprétation, et Olympiodore l'a retenu (1). La préoccupation des Pères est évidemment

(1) Voir les textes cités et les références données ci-dessus, p. 26-29.

de justifier la présence. dans l'Ecclésiaste, de propositions qu'ils trouvent malsonnantes, et de résoudre la contradiction qu'elles leur paraissent présenter avec la conception religieuse exprimée par d'autres passages, conception qu'ils jugent seule convenir à un auteur inspiré. Ils n'ont pas mis en cause l'unité de l'auteur. Ils ont affirmé cependant que les pensées contenues dans son livre n'étaient pas toutes de lui, mais que plusieurs devaient être adjugées à d'autres personnages, dont les paroles étaient citées et les doctrines rapportées pour être combattues. Ils ont donc en quelque façon reconnu le fait sur lequel on veut s'appuyer maintenant pour établir une pluralité d'auteurs, savoir : il est difficile d'attribuer à un seul esprit les pensées diverses que renferme l'Ecclésiaste (1).

Le procédé inauguré par les Pères a été recueilli et utilisé à l'occasion par les commentateurs du moyen âge (2) et même des siècles suivants. Grotius s'en est servi (3), et dom Calmet (sur III, 18 ss.) ne l'a pas dédaigné. Une règle d'interprétation analogue fut en usage chez les auteurs juifs depuis au moins le XIIIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe (4).

Herder (5) et Eichhorn (p. 572 ss.) ont repris cette opinion, mais en la présentant sous une forme un peu différente : ils en ont fait la théorie des « deux voix ». D'après Herder, l'Ecclésiaste se partage en deux séries de développements alternés. Les uns traduisent les inquiétudes et les doutes d'un chercheur à la poursuite de la vérité qui se dérobe à lui ; les autres contiennent les leçons d'un maître qui l'interrompt, le reprend et l'instruit. On pourrait ainsi disposer le livre sur deux colonnes parallèles, en rangeant dans l'une ce qui appartient au chercheur et dans l'autre ce qui appartient au maître. Néanmoins l'ouvrage ne procède pas tout à fait par demandes et par réponses, par exposé et solution de difficultés. On n'y entend point deux personnes ; les deux séries de pensées proviennent « d'une seule et même bouche ». Eichhorn diffère à

(1) On peut objecter que si les Pères avaient interprété comme on le fait maintenant toute une classe de textes (II, 24-25 et parallèles) qu'ils ont cru devoir entendre parfois dans un sens épicurien, ils n'auraient pas eu besoin de recourir à la solution extrême qu'ils ont adoptée. Il reste néanmoins qu'ils ont pris l'initiative de reconnaître dans le livre des pensées de personnes diverses, et leurs difficultés ne portaient pas seulement sur les textes relatifs à la jouissance, mais sur d'autres qui, comme III, 21 et IX, 1-3, sont en rapport avec la question de l'immortalité ou de la rétribution.

(2) Saint Bonaventure, Nicolas de Lyre et Cajetan ont estimé que dans III, 21 Salomon n'exprimait pas sa pensée personnelle, mais celle des impies (CORNELIUS A LAPIDE, *in loc.*). Saint Thomas est du même avis en ce qui concerne III, 18 ss. (*Summa theol.* P. I, qu. LXXV, art. VI).

(3) Voir le texte cité ci-dessus, p. 31.

(4) Voir ci-dessus, p. 24 s.

(5) *Briefe das Studium der Theologie betreffend*, Brief XI, 1780, dans *Werke*, Tübingen, 1805, I, p. 200.

peine : « L'auteur a choisi un mode d'exposition qui ressemble à l'entretien de deux sages sur la vie humaine et le cours du monde. » L'un cherche, critique, blâme; l'autre apprécie lentement et sagement. « Il n'y a cependant pas dialogue proprement dit, ni tout à fait demande et réponse, ou doute et solution : c'est une composition artificielle d'un genre unique à laquelle je ne connais pas de pendant. » Et Eichhorn fait observer plus loin (p. 573) qu'il n'y a pas lieu d'imaginer deux personnes poursuivant une discussion philosophique (1). Cette théorie eut une certaine fortune. Elle fut accueillie en particulier par Chr. Schmidt, lequel déclare (p. 219) qu'il ne diffère pas de Herder et à peine d'Eichhorn, et par Umbreit (2). Plumptre (p. 53) l'a reçue à son tour, mais en la modifiant quelque peu : trois voix se font entendre dans l'Ecclésiaste, celle du pessimisme blasé, celle de la sagesse épicurienne et celle de la foi en Dieu.

L'hypothèse d'un dialogue proprement dit a été adoptée par Bergst (3) et par Schenkel (4). D'après le premier, les interlocuteurs seraient un Oriental formé à la sophistique grecque et un Juif orthodoxe; d'après le second, la vraie et la fausse sagesse parleraient tour à tour.

En réalité, rien dans le texte lui-même n'indique un changement d'interlocuteurs, ni ne permet de partager les rôles. La théorie des « deux voix », telle que la conçoivent ses auteurs, n'est pas plus acceptable. Il est bien vrai qu'on entend plusieurs voix dans ce livre; mais peuvent-elles être d'une seule personne? On ne peut non plus prétendre que l'Ecclésiaste rapporte des opinions qui ne lui appartiennent pas : il n'est pas un mot, en dehors de l'épilogue, qui soit donné comme provenant d'une autre bouche que la sienne. Enfin, parler de « tentations », c'est se méprendre doublement sur le sens des exhortations de Qohéleth au plaisir, car il n'a en vue que des plaisirs considérés comme licites et il veut très délibérément en jouir. D'ailleurs toutes ces opinions sont abandonnées, et on les rappelle à seule fin de montrer combien, dans tous les temps, on a senti la difficulté d'accorder ensemble les diverses propositions de l'Ecclésiaste.

II. La plupart des commentateurs constatent sans doute un certain désaccord entre plusieurs propositions du livre. Mais ils croient pouvoir concilier suffisamment les textes les plus opposés, et ils se rejettent,

(1) L'opinion de Herder et d'Eichhorn n'est pas toujours exactement rapportée par les commentateurs. Il est bon d'ajouter que dans la dernière édition de son Introduction (1823-1824, V, p. 268), Eichhorn abandonne les « deux voix », et explique que l'auteur de l'Ecclésiaste a seulement inséré après coup de nouvelles sentences pour corriger son œuvre.

(2) *Coheleth scepticus*, p. 48 ss.

(3) *Der Prediger Salomo*, Hamburg, 1799.

(4) *Bibellexikon*, Leipzig, 1871, III, p. 554 ss.

pour justifier les divergences plus ou moins réelles qui subsisteraient encore, sur l'imperfection littéraire de l'œuvre, sur la complexité de la réalité que l'auteur a observée, et sur la difficulté qu'il éprouvait à la juger. Les explications d'ailleurs ne varient guère, et il suffira de donner quelques exemples.

Tantôt on insiste sur la variété des points de vue auxquels l'auteur s'est successivement placé. Delitzsch écrit (p. 191) : « Les contradictions qui se trouvent dans le livre ne font que refléter celles dont l'auteur constate l'existence dans les choses. » Motais (I, p. 492) développe et nuance davantage sa pensée : « En morale, et surtout en morale pratique, les solutions n'ont point l'absolu des vérités mathématiques. Un jugement sain et pénétrant est obligé de tenir compte des positions, des circonstances, d'établir des distinctions, de faire des réserves; en un mot d'apprécier les faits et la valeur des choses d'une façon toute relative. Mais souvent cette réserve, en empêchant le moraliste de tomber dans des exagérations déplorables, prête à sa pensée des apparences de contradiction, si l'on ne remarque pas que le jugement porté est différent parce que la question a changé d'aspect. » De même le P. Condamin (1) : « Dans l'ordre des faits historiques il n'y a souvent qu'un seul point de vue possible... Il en va bien différemment dans le domaine des considérations morales. L'appréciation des choses peut varier pour un même esprit suivant les temps et les circonstances, en raison de l'expérience acquise au cours de la vie, ou encore sur l'heure, par l'effet d'un simple changement de perspective; car toute chose en ce monde a, comme l'on dit, son bon et son mauvais côté, *nihil est ab omni parte beatum;* et ces aspects différents d'un même objet envisagés tour à tour feront naître des jugements contradictoires en apparence, vrais pourtant, parce que chacun d'eux, restant partiel et n'étant pas exclusif, ne heurte pas de front les jugements prononcés à d'autres points de vue. » Le P. Zapletal (p. 32) exprime plus brièvement la même idée : « Dans Qohéleth, la diversité des jugements s'explique surtout par la diversité des points de vue auxquels il se place pour considérer les choses. »

Tantôt on fait observer que le livre a dû être écrit en plusieurs fois et que les pensées n'y sont pas présentées dans un ordre logique. Chr. Schmidt, qu'on retrouve dans plus d'une direction, a soutenu (p. 82 ss.) que l'Ecclésiaste était composé de morceaux écrits à des dates éloignées et dans des dispositions d'esprit différentes, et pour comble, l'auteur, n'ayant sans doute pas eu le temps d'élaborer son œuvre, ne nous aurait laissé que son « brouillon ». Cheyne (p. 204) croit aussi que nous sommes en présence d'un travail inachevé. De l'avis du P. Condamin (2),

(1) *RB*, 1899, p. 506.
(2) *Ibid.* p. 508.

« l'Ecclésiaste n'est pas un traité composé tout d'une pièce, écrit d'un seul jet; c'est, dans les chapitres du milieu surtout, un recueil de pensées, notées probablement à des intervalles de temps plus ou moins longs, reflétant par conséquent les impressions du moment... ». Le P. Zapletal (p. 32) constate de même l'absence de suite logique dans l'ordonnance du livre. L'auteur a jeté ses pensées par écrit comme elles se présentaient. Il n'y a entre elles qu'un ordre chronologique. De là peut venir en partie que çà et là des jugements en apparence tout opposés sont portés sur le même objet, comme il nous arrive souvent quand nous apprécions la même chose à des dates diverses.

La difficulté naît quand on essaie de concilier les textes, et surtout les passages relatifs à la rétribution temporelle. Knobel le reconnaît. Il tâche cependant (p. 28 s.) d'expliquer la variété des assertions du livre par le fait que Qohéleth, en l'ignorance des rétributions futures, ne parvient pas plus que Job à accorder sa foi à la justice divine avec l'absence de sanction morale que lui révèle le spectacle du monde. Tantôt il parle de la rétribution d'après l'idée qu'il s'en fait, tantôt d'après la réalité qu'il constate. Il reste en face d'un problème insoluble pour lui. Kuenen (p. 177, 186) avoue que la démonstration de Qohéleth gagnerait en unité et en logique si l'on en retranchait III. 17; V, 6 *b*; VII, 5; VIII, 2 *b*, 8 *c*, 12-13; XI, 9 *b*; XII, 1 *a*, 7 *b* et 9-14, au moins dans leur forme présente. Mais le livre, ainsi mutilé, constituerait une énigme plus obscure encore que dans son état actuel. La pensée de Dieu est en effet partout présente à l'auteur; il écrit trente-neuf fois le nom divin; et il faudrait cependant admettre que sa foi n'aurait exercé aucune influence sur sa pensée ni sur sa conception de la vie. Mieux vaut encore maintenir les textes énumérés et dire (p. 185) que Qohéleth, en recommandant la crainte de Dieu et l'observation de ses commandements, rappelle les conditions indipensables du bonheur de l'homme, celles sans lesquelles on ne peut ni l'acquérir ni le conserver. Wildeboer pense, avec Knobel, que le livre trahit le conflit qui existe, dans l'âme de Qohéleth, entre « l'expérience et la foi » (p. 115). Qohéleth garde la foi (p. 119) : il ne faut donc pas s'étonner que tantôt il affirme la rétribution et tantôt constate son absence (p. 111). D'après le P. Zapletal (p. 32), « Qohéleth a pu écrire VII, 17; VIII, 5, 12 *b*, 13, aussi bien que VII, 15; VIII, 10, 12 *a*, 14. Il affirme bien, dans les premiers textes, que les criminels sont enlevés par une mort prématurée et les hommes pieux préservés de toute infortune, tandis que, dans les seconds, il constate le fait que souvent les criminels sont heureux et les bons malheureux. La conception ancienne de la rétribution offrait des difficultés; néanmoins Qohéleth ne veut pas l'abandonner complètement. L'auteur du livre de Job traite le sujet de même façon ». Enfin, Driver, qui se préoccupe surtout de l'épilogue, reconnaît qu'en d'autres endroits aussi la pensée de Qohéleth

n'est pas entièrement d'accord avec elle-même. Il tient pour possible que l'auteur ait ajouté après coup les deux versets qui terminent le livre (1); mais « la vérité est que XII, 13-14 ne peut être revendiqué pour l'auteur qu'au prix d'un illogisme ».

Il n'est pas douteux que Qohéleth garde la foi, qu'il croie à la justice de Dieu, qu'il constate pourtant l'absence de rétribution, et qu'en conséquence le gouvernement divin lui paraisse incompréhensible. Il n'est pas douteux non plus que, tout en conseillant de profiter des joies de la vie présente, il maintienne la morale traditionnelle et la crainte de Dieu. Mais cela suffit-il pour que toutes les divergences de textes soient expliquées? L'Ecclésiaste se contente-t-il vraiment d'énoncer la foi à la rétribution, puis de remarquer avec douleur, comme dans VII, 15; VIII, 10 et peut-être même 14, que certains faits infligent un démenti à la théorie? Ne va-t-il pas plus loin? Est-ce qu'en se représentant ainsi sa position on n'atténue pas la portée de plusieurs passages? Est-ce qu'on n'oublie pas de citer IX, 1-3, qui pourtant est capital dans l'affaire? Est-ce que le livre ne contient pas des textes qui affirment purement et simplement l'existence de la rétribution temporelle, comme VIII, 12-13, dans l'esprit duquel sont II, 26; VII, 26 *b*; VIII, 5, et d'autres textes qui la nient absolument comme IX, 1-3? On dira que le livre de Job contient les mêmes affirmations et les mêmes négations, et que les unes et les autres proviennent chez lui d'un seul écrivain. Encore est-il que l'auteur de Job se garde bien de faire tenir au même personnage les deux langages opposés. Il attribue l'un à Job, l'autre à ses amis. Et quant à lui, il ne professe pas à la fois pour son propre compte les deux doctrines : ou bien il croit à la rétribution temporelle, ou bien il la nie, ou encore il reste incertain; et c'est à l'ensemble de sa composition à nous éclairer sur sa pensée. Mais Qohéleth, lui, prend parti. Tout le fond de son livre, sa proclamation de la faillite de la vie et sa conclusion pratique, qui est de jouir ici-bas, supposent qu'il n'a pas réussi à se persuader de l'existence de la rétribution, qu'il n'est même pas resté dans le doute à son sujet, et qu'il est trop convaincu de son absence. Du moins, ce sont des considérations de ce genre qui empêchent plusieurs exégètes de se contenter des explications précédentes, et les incitent à en chercher d'autres qui justifient l'opposition, plus radicale, leur semble-t-il, des textes signalés.

III. Van der Palm (p. 76 ss.) et Umbreit (2) ont soupçonné que l'histoire du texte de l'Ecclésiaste recélait quelque incident de nature à avoir causé le désordre qui règne actuellement dans l'agencement du livre.

(1) Et dans le même dessein qu'un éditeur supposé aurait eu, de dégager ce qu'il considérait comme la vraie morale du livre et de prévenir les objections que la teneur générale de l'enseignement de Qohéleth aurait pu provoquer (*Introd.* p. 478).

(2) *Coheleth scepticus,* p. 66 ss.

Le manuscrit qui le contenait aurait subi des « dislocations ». Van der Palm propose en conséquence de reporter IV, 13-16 après IX, 16, et IV, 17-V, 6 au chapitre X. Umbreit use plus largement du procédé et rétablit tout au long, dans *Kohelet's des weisen König Seelenkampf*, l'ordre qui lui paraît original. Ses corrections ne sont pas heureuses et le détail ne mérite pas d'en être rappelé. Grätz (p. 40 ss.) s'est permis aussi un certain nombre de transpositions. Mais il était réservé à Bickell (p. 3 ss.) de mettre définitivement sur pied, avec beaucoup de sagacité, cette intéressante hypothèse. Il explique d'abord quelle était l'ordonnance primitive du texte, et décrit le manuscrit qui le contenait. Ce manuscrit était composé de quatre petits cahiers de huit feuillets chacun. L'Ecclésiaste commençait seulement sur le sixième feuillet du premier cahier, et il finissait sur le second ou le troisième feuillet du quatrième. Les trois premiers feuillets contenaient I, 2-II, 11 (fin du premier cahier); le quatrième et le cinquième, V, 9-VI, 7; le sixième et le septième, III, 9-IV, 8; le huitième et le neuvième, II, 12-III, 8; le dixième et le onzième, VIII, 6-IX, 3 et VIII, 15 (fin du second cahier); le douzième, IX, 11-X, 1; le treizième et le quatorzième, VI, 8-VII, 22 et 20; le quinzième et le seizième, IV, 9-V, 8; le dix-septième, X, 16-XI, 6 et 5; le dix-huitième, VII, 23-VIII, 5 *a*; le dix-neuvième, X, 2-15 et 14 *b* (fin du troisième cahier); le vingtième, IX, 3-10; le vingt et unième et probablement le vingt-deuxième, XI, 7-XII, 8. Tel était donc l'ordre primitif du livre. Cet ordre était parfaitement logique. Dans une première partie, spéculative, qui occupait les treize premiers feuillets (jusqu'à VI, 12), l'auteur faisait la critique de tous les biens créés, plaisir, science, sagesse, et démontrait leur vanité, en ce sens qu'il n'est pas sur terre de bien absolu, capable de donner à l'homme le bonheur auquel il aspire. Une seconde partie, toute pratique, recommandait l'usage des biens relatifs, insuffisants, mais dont on ne peut nier l'existence et dont il est bon de jouir. Malheureusement le fil qui rattachait le second et le troisième cahier vint à se rompre, les feuilles (de deux feuillets chacune) tombèrent et furent mal replacées. Les deux feuilles intérieures du second cahier (feuillets 6, 7, 8, 9) furent d'abord pliées en un sens inverse du précédent, ce qui donna la suite 8, 9, 6, 7, et placées à côté du premier cahier (1, 2, 3) resté intact. Vint ensuite la feuille la plus intérieure du troisième cahier (15, 16), puis les deux feuilles extérieures du second (4, 5, 10, 11), au milieu desquelles furent insérées deux autres feuilles formant, l'une les feuillets 13, 18, l'autre les feuillets 14, 17, d'où la suite : 4, 5, 13, 14, 17, 18, 10, 11. Enfin la feuille qui restait encore du troisième cahier (12, 19) fut placée entre les deux premiers feuillets du quatrième cahier resté intact, ce qui donna l'ordre : 20, 12, 19, 21, 22. Mais un nouvel accident détacha complètement le feuillet 17 du feuillet 14, auquel il tenait, et il fut définitivement fixé entre les

feuillets 19 et 21. Comme la nouvelle ordonnance avait naturellement détruit en plusieurs endroits la suite logique et même grammaticale du texte, le relieur maladroit se permit encore des déplacements de versets, des modifications ou des additions, en vue de remédier tant bien que mal au désordre qu'il avait créé. Et voilà pourquoi il y a maintenant tant d'incohérence dans un livre composé d'abord sur un plan si logique et si bien ordonné. Il convient d'ajouter que Bickell reconnaît en outre l'existence d'une série d'additions, qui ont surtout pour but d'introduire dans le livre l'affirmation de la rétribution terrestre et du jugement futur. Il en sera question plus loin.

On ne peut qu'être étonné de l'ingéniosité déployée par Bickell. Il faut même admirer la conscience avec laquelle le grand syriacisant. non content d'établir un ordre nouveau du texte, a cru devoir expliquer par le menu comment cet ordre censé primitif avait pu être troublé et comment le désordre actuel en était sorti. Ses devanciers et ses imitateurs n'ont pas tant de scrupules. Ils taillent, tranchent et transposent avec une assurance et une maîtrise qui n'éprouve pas le besoin de justifier ses procédés. Néanmoins la théorie de Bickell est loin d'être démontrée. Des accidents analogues à ceux qu'il invoque ne sont pas inouïs dans l'histoire de la Bible. La version grecque de l'Ecclésiastique a interverti l'ordre primitif pour les chapitres XXXIII, 13 *b*-XXXVI, 16 *a* qui doivent être rapportés après XXX, 24 (1). Mais les faits supposés par Bickell sont singulièrement plus compliqués et bien invraisemblables. Est-il à croire par exemple que deux feuilles du second cahier aient été pliées, après l'accident, en un sens inverse du précédent? Le pli était pris, quelle que fût la matière du livre, et on ne pouvait, par simple inadvertance, le former en sens contraire : il a fallu user de quelque violence, donc y mettre de la mauvaise volonté, ou plutôt beaucoup de bonne volonté en faveur du système futur de Bickell. De même, si les cahiers du livre comprenaient régulièrement quatre feuilles, comment le relieur n'y a-t-il point pris garde et a-t-il créé des cahiers de deux, une, quatre feuilles, et de plus inséré une feuille unique (feuillets 12, 19) entre les deux premiers feuillets du quatrième cahier? Ce n'est pas la suite des pensées qui l'a dirigé, puisque au contraire il a réalisé le désordre. Enfin comment s'est-il fait encore que, le feuillet 17 s'étant détaché, le feuillet attenant (14) soit resté solidement fixé, et surtout que le relieur n'ait pas retrouvé du premier coup la place du feuillet tombé? Puisque les feuillets 14 et 17 formaient la feuille intérieure d'un cahier, la déchirure était apparente et 14 restait seul en demi-feuille. Il faut supposer dans ce relieur d'occasion plus que de la maladresse, un parti pris de défigurer le livre. C'était pourtant, si l'on

(1) Les versions latine, syriaque et arménienne maintiennent l'ordre primitif.

en croit Bickell, un homme plein de bonne volonté et qui s'est fort bien aperçu du désordre qu'il avait créé, car il s'est appliqué par la suite à raccorder le sens d'un feuillet à un autre. L'intelligence qu'il a apportée à cette besogne eût suffi à lui faire retrouver l'ordre primitif, si parfaitement logique, des pages, si seulement il se fût avisé de le chercher. Comment un homme si soigneux n'y a-t-il point d'abord pensé? Bickell prononce le mot de « hasard ». Le hasard est un complice auquel il vaudrait mieux ne point avoir recours. L'accident d'ailleurs devrait être placé à une date assez rapprochée de la composition du livre, puisque l'exemplaire était unique ou à peu près, et en tout cas avant la traduction de l'Ecclésiaste en grec, puisque l'ordre, ou le désordre, est le même dans les versions, soit donc au siècle qui a précédé Jésus-Christ ou dans celui qui l'a suivi. Mais y a-t-il la moindre apparence qu'à cette époque un livre hébreu, fût-il d'usage privé, ait été écrit sous forme de *codex* et non pas de *volumen* (1)? L'hypothèse de Bickell n'est donc même pas faisable. Serait-elle possible, il ne serait pas prouvé qu'elle fût vraie, et fût-elle vraie, elle ne suffirait pas à rendre compte de la divergence des idées contenues dans le livre : Bickell n'éprouve-t-il pas le besoin de recourir encore à des interpolations? Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que sa théorie n'ait pas trouvé bon accueil auprès des critiques. Dillon (2) est seul à l'avoir adoptée (3).

Haupt à son tour a réussi à imposer à l'Ecclésiaste un certain ordre en retranchant à peu près les deux cinquièmes du livre et en bouleversant le reste. Tout exégète peut entrer dans cette voie et avec moins de talent se livrer au même jeu, exclure un certain nombre de textes et grouper logiquement ceux qu'il aura retenus. On pourra tirer ainsi de l'Ecclésiaste une multitude de petits livrets, car les combinaisons possibles sont en nombre indéfini. Qui oserait dire que l'un d'entre eux sera identique à l'écrit primitif de Qohéleth (4)? En somme, des tentatives de ce genre présentent peut-être quelque utilité en ce sens qu'elles

(1) Les exemplaires des livres saints à l'usage des synagogues devaient être écrits sur rouleau. La forme de *codex* s'est répandue au IIIe siècle pour les œuvres littéraires et théologiques, et on peut affirmer qu'elle n'a pas fait son apparition avant le commencement du IIe siècle ou tout au plus la fin du Ier (cf. V. Gardthausen, *Das Buchwesen im Altertum und im byzantinischen Mittelalter*, Leipzig, 1911, p. 156-159).

(2) *Skeptics of the Old Testament*, London, 1895.

(3) Sur l'essai de Bickell, voir Euringer (p. 19-29), König (*Einl.* p. 430), Kuenen (p. 174) et Siegfried (p. 4 s.).

(4) Haupt écrit (p. VII) : « Je tiens ferme à ce principe que ce qui est vraisemblablement exact vaut mieux que ce qui est certainement faux. Le livre de Koheleth n'a pu sortir de la main de l'auteur primitif dans l'état où il nous est parvenu. Mais son texte a pu se présenter à l'origine tel que je l'ai rétabli et subir ensuite des corrections. »

aident à pénétrer la pensée du livre, mais leur valeur historique et positive est plus que douteuse.

IV. Tôt ou tard on devait aborder une troisième solution « plus naturelle et plus simple » du problème, celle qui consiste à reconnaître « que certaines propositions de Qohéleth ont choqué ses premiers lecteurs, et que ceux-ci ont tenté de les corriger » en insérant dans le livre leurs propres réflexions (1). L'épilogue a d'abord subi les attaques de Döderlein (2), Chr. Schmidt (p. 95, 203 s.), Bertholdt (p. 2250 ss.), Umbreit (3) et Knobel (p. 362). Nachman Krochmal (4) a élaboré une théorie singulière sur une partie au moins de l'épilogue : les vv. 11-12 concerneraient tous les Kethoubim, dont l'Ecclésiaste était le dernier, et auraient été ajoutés par les collecteurs de la troisième partie du Canon (c'est-à-dire, d'après lui, par les hommes de la grande synagogue) (5). Furst (6), Grätz, Bloch (7) et Renan ont adopté les vues de Krochmal, mais en leur apportant certaines modifications. Grätz (p. 49 ss.) estime que les vv. 9-11 se réfèrent à l'Ecclésiaste dont ils font l'apologie, mais les vv. suivants (12-14) visent les Hagiographes dont ils arrêtent définitivement le Canon; l'épilogue tout entier est l'œuvre des docteurs hillélites de Iamnia. Renan (p. 73 ss. ; cf. p. 66) laisse 9-10 à Qohéleth ; mais 11-12 « servent évidemment de clausule à une collection de livres », et 13-14 « paraissent avoir fait partie de la même finale » ; le tout, « à l'époque du sanhédrin de Iabné, devait déjà être envisagé comme une partie intégrante du livre ». Parmi les critiques qui en se plaçant à un autre point de vue ont aussi refusé à Qohéleth la paternité de l'épilogue, il faut citer encore P. de Jong (p. 142 ss.), Reuss (p. 328), Plumptre (p. 55, 101), Kleinert (8), Bickell (p. 6 s. et 111), Cheyne (p. 234 s.), Smend (p. 22), König (9). Les négations ont été étendues à XI, 9 *b*; XII, 1*a*, 7 *b* par S.

(1) Kuenen, p. 175.

(2) *Scholia*, p. 187: *Salomon's Prediger*, p. 161. Rachbam (Rabbi Samuel ben Méir, *circa* 1064-1155) s'était déjà rendu compte que les deux premiers versets du livre et l'épilogue n'avaient pu être écrits par Qohéleth lui-même, et il en attribuait la rédaction au compilateur du livre (Ginsburg, p. 42 ss.).

(3) *Coheleth scepticus*, p. 94 ; *Koheleth's Seelenkampf*, p. 90.

(4) N. Krochmal mourut en 1840, mais ses théories ne virent le jour qu'en 1851, dans le journal juif *More nebuke hazzeman* (*Director errantium nostrae aetatis*), publié à Lemberg par L. Zunz, vol. XI, n. 8. p. 34, 104 (cf. Cheyne, *Job and Solomon*, p. 232 et surtout Grätz, p. 47 ss.).

(5) Cf. Grätz. p. 168.

(6) *Der Canon des A. T. nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch*. Leipzig, 1868.

(7) *Studien zur Geschichte der Sammlung der althebräischen Literatur*, Leipzig, 1875, p. 137 s.

(8) *Th. St. und Kr.*, 1909, p. 497 ; cf. *Realencykl.*, art. *Prediger Salomo*.

(9) *Einl.* p. 431.

D. Luzzatto (1), Geiger (2) et Nöldeke (3) ; aux mêmes textes et encore à III, 17 ; VIII, 5 *b*, 12-13 ; XII, 7 *a* de la part de Bickell (4), Smend (p. 22), Cheyne (5). König (6) se rallie à ces critiques en ce qui concerne III, 17 et XII, 7 *b*. Kuenen, un des plus ardents défenseurs de l'authenticité de l'épilogue et de l'unité du livre en général, croit pourtant devoir admettre (p. 177, 186) que XII, 1*a* a été modifié pour des raisons dogmatiques.

Mais une théorie autrement radicale de l'origine du livre a été formulée par Siegfried. On peut lui trouver des précurseurs dans la personne de Nachtigal, Stäudlin et van Limburg Brouwer (7). Nachtigal (8) a pensé que l'Ecclésiaste était l'œuvre des assemblées des sages israélites, d'Ézéchias à Jérémie, et contenait une collection de chants, de sentences et d'énigmes. D'après Stäudlin (9) un auteur préexilien a recueilli des fragments salomoniens auxquels il a ajouté des sentences morales, et c'est là ce qui explique le caractère composite de l'ouvrage. Selon P. A. S. van Limburg Brouwer (10), deux petits traités, l'un d'un sceptique, l'autre d'un moraliste, ont été fondus ensemble par un rédacteur subséquent (11). De ces trois critiques, les deux derniers sauvegardent dans une certaine mesure l'unité du livre, puisqu'ils admettent l'existence d'un compilateur-rédacteur unique. Nachtigal au contraire reconnaît plusieurs ordonnateurs et collecteurs des éléments du petit volume, et il avoue même (p. 37 s.) que, des chants philosophiques qui le constituent, les plus récents rectifient parfois les précédents. Néanmoins c'est à Siegfried que revient l'honneur d'avoir réalisé d'une façon complète, et en la poursuivant dans tous les détails, une hypothèse strictement logique de l'origine et de la composition de l'Ecclésiaste.

(1) Dans la revue *Ozar Nechmad, Briefe und Abhandlungen jüdische Literatur betreffend*, publiée par Ignaz Blumenfeld, Wien, 1864, IV.

(2) *Jüdische Zeitschrift*, 1862, I, p. 161 ss.

(3) *Alttestamentliche Literatur*, p. 176.

(4) P. 7 ss. Bickell écarte encore un certain nombre de versets de moindre importance parmi lesquels il faut signaler d'abord VIII, 1 *a*, 5 *a* ; XII, 4 *a*, 5 *b*, œuvre d'un interpolateur hostile, puis les allusions à Salomon introduites dans I, 1, 12, 16 ; II, 7-9, 12 par l'interpolateur pseudo-salomonien. En outre, Bickell considère comme probable l'identité de l'auteur des textes relatifs au jugement (III, 17, etc.) avec l'Épiloguiste et même avec l'ordonnateur actuel du livre (le relieur maladroit).

(5) *Job and Solomon*, p. 211, 239. Dans *Jewish Religious Life*, p. 148, 187, 196 s. le même auteur, sans préciser davantage, reconnaît que le texte est en désordre, et présente d'importantes interpolations.

(6) *Einl.* p. 431.

(7) Voir aussi ci-dessus, p. 30, l'opinion rapportée par Aben-Ezra.

(8) *Koheleth, gewöhnlich genannt der Prediger Salomo's*, Halle, 1798, p. 20 ss. 36 ss.

(9) *Geschichte der Sittenlehre Jesu*, 1799, I, p. 260 ss.

(10) Dans *De Tijdspiegel*, 1870, I, 283-302.

(11) Cf. Kuenen, p. 173 ; Nowack, p. 200.

Siegfried (p. 2 ss.) estime que le livre présente un tel nombre de contradictions qu'on ne peut lui reconnaître une véritable unité de composition. Il relève une série d'oppositions formelles : entre III, 1-8 et III, 11 au sujet du gouvernement divin du monde; entre III, 16; IV, 1 et III, 17; V, 7; VIII, 11 sur le caractère moral de ce gouvernement; entre III, 18-21 et XII, 7 quant à la destinée de l'âme après la mort; entre VII, 15; VIII, 10, 12 *a*, 14 et VII, 17; VIII, 5, 12 *b*, 13 en ce qui concerne la rétribution morale; entre VII, 2 et V, 7; IX, 7-10 au sujet de l'attitude qu'impose à l'homme la certitude de la mort; entre XI, 9 *a* et 9 *b* sur la conduite conseillée au jeune homme; entre I, 2-10; II, 17, 20; III, 9 et III, 22; V, 18-19 touchant la stérilité ou au contraire l'efficacité des efforts et du travail de l'homme; de même encore entre I, 17; II, 15-16 et II, 13-14; VII, 11, 12, 19; VIII, 1 *b*; IX, 13-18; X, 2-12, les premiers textes affirmant l'inutilité de la sagesse, les seconds lui attribuant toutes sortes d'avantages. Qu'on prenne garde en outre au manque de suite entre IV, 15-16 et IV, 17-V, 1; entre les versets de la série V, 6-9; entre VII, 6 et 7, 19 et 20; entre X, 3 et 4, etc. Or toutes les hypothèses inventées pour pallier ces contradictions et ces incohérences : caractère inachevé du livre, forme dialoguée, accident de reliure, ont évidemment échoué. Il faut donc se résigner à admettre dans l'Ecclésiaste des interpolations, ou si l'on veut une pluralité d'auteurs.

Voici comment Siegfried expose l'origine du livre. Les trois premiers chapitres, sauf quelques passages faciles à discerner, sont assez homogènes et présentent un enchaînement des idées assez satisfaisant; il est à croire qu'ils renferment l'écrit fondamental dont les chapitres suivants n'ont gardé que des fragments. Un philosophe pessimiste s'y révèle (Q^1) qui, comme Job, oppose aux enseignements de la religion juive la réalité des faits : celle-ci ne contredit-elle pas cette vérité de foi que Dieu gouverne le monde conformément à la loi morale? Il expose sa pensée essentielle « tout est vain », dans une série de développements contenus dans I, 2-II, 12, 14 *b*-24 *a*; III, 1-10, 12, 15, 16, 18-21; IV, 1-4, 6-8, 13-16; V, 9, 10, 12-16; VI, 1-7; VII, 1*b*-4, 15, 26-28; VIII, 9, 10, 14, 16, 17; IX, 2, 3, 5, 6; X, 5-7. Le malheureux avait perdu la foi, et seul le nom de Salomon sauva son œuvre de la destruction. Mais l'écrit subit un sort étrange. Il fut tour à tour corrigé, glosé, dans le sens de chacun des courants d'idées qui se faisaient sentir dans le judaïsme. Le premier glossateur fut un Sadducéen épicurien (Q^2); il est l'auteur de III, 22; V, 17-19; VII, 14, 16; VIII, 15; IX, 4, 7-10; X, 19; XI, 7, 8*a*, 9*a*, 10; XII, 1*b*-7*a*. Un sage ou *ḥakham* (Q^3), choqué de voir la sagesse maltraitée dans ce livre, entreprit sa défense et inséra II, 13, 14*a*; IV, 5; VI, 8, 9*a*; VII, 11, 12, 19; VIII, 1; IX, 13-18; X, 1-3; 12-15. Le livre restait encore scandaleux pour les « pieux »; un *ḥasid* (Q^4) entreprit de le corriger et d'y introduire les idées orthodoxes : « Tout n'est pas vain, Dieu a bien

fait toutes choses, et la loi morale doit triompher dans le monde. » On lui doit : II, 24*b*-26*a* ; III, 11, 13, 14, 17 ; IV, 17 ; V, 1. 3-5, 6*b*, 7 ; VI, 10-12 ; VII, 13, 17, 23-25, 29 ; VIII, 2-8, 11-13 ; IX, 1 ; XI, 5, 8*b*, 9*b* ; XII, 1*a*, 7*b*. Les vicissitudes de l'Ecclésiaste n'étaient pas à leur terme ; mais les glossateurs suivants sont réunis sous un sigle unique (Q^3). Ils ont ajouté : IV, 9-12 ; V, 2, 6*a*, 8, 11 ; VII, 1*a*. 5, 6*a*, 7-10, 18, 20-22 ; IX, 11 ; X, 4, 8-11, 16-18, 20 ; XI. 1-4, 6. Enfin un premier rédacteur (R^1) mit le livre en ordre, le pourvut d'un titre (I, 1) et d'une conclusion (XII, 8). L'épilogue, qui n'existait pas encore, est dû à trois mains successives : 9-10 est de E^1 ; 11-13 de E^2, lequel était dans les idées de Q^4 ; 13-14 enfin est de R^2, un Pharisien qui croyait à un jugement d'outre-tombe.

Il est impossible de méconnaître la valeur de plusieurs au moins des motifs invoqués par Siegfried à l'appui de sa théorie. Certaines assertions du livre n'ont pu coexister dans un même esprit, et la suite des idées est trop nettement brisée par endroits pour qu'on puisse nier être en présence d'insertions faites après coup. Mais les conclusions de Siegfried dépassent ce que demande la réalité des faits. Il s'est livré à un découpage absolument logique : autant d'idées, autant d'hommes. Mais un homme n'est pas un théorème, et ce n'est pas à la logique abstraite qu'il appartient de déterminer ici les incompatibilités, mais à la psychologie. Or celle-ci s'oppose-t-elle le moins du monde, par exemple, à ce que le pessimiste (Q^1) ait écrit les propositions attribuées à l'épicurien (Q^2) ? Le pessimisme n'exclut pas l'amour de la jouissance ; tout au contraire, il le suppose. Un pessimiste n'est pas un détaché, c'est un mécontent. S'il en veut à la vie de ne pas lui donner assez, c'est qu'il exige beaucoup d'elle. Tant de haine cache beaucoup d'amour. Et donc si la vie n'apporte pas au pessimiste toutes les joies qu'il désire. ce n'est pas une raison, pour lui, de dédaigner le peu qu'elle offre. D'ailleurs, même dans les textes où la jouissance est plus chaudement recommandée, le pessimisme transperce ouvertement (cf. V, 19*a* ; VII, 14 ; IX, 9 ; XI. 8, 10). Il est également excessif de prétendre que l'auteur primitif avait perdu la foi et que seul le nom de Salomon a sauvé l'écrit. La liberté de pensée et d'expression était assez grande chez les Juifs à certaine époque, au moins si l'on en juge par les hardiesses de Job, que l'Ecclésiaste dépasse à peine. D'autre part, Job a survécu sans porter au frontispice un nom vénéré, et des livres qui se recommandaient des plus illustres patronages sont restés hors du Canon. Un des défauts de Siegfried est encore de n'avoir tenu à peu près aucun compte du style et de la forme des pensées pour discerner leur origine ; aussi ses attributions sont-elles assez souvent inexactes. Il lui reste, malgré ses imperfections, le grand mérite d'avoir posé très nettement le problème des origines de l'Ecclésiaste. de n'avoir

pas hésité à affirmer la pluralité de ses auteurs et d'avoir déterminé plusieurs de ceux-ci de façon définitive. L'existence du pessimiste, du *ḥasid* et du *ḥakham* s'impose désormais aux commentateurs du livre, bien que des difficultés nombreuses subsistent sur la répartition des textes entre eux.

La plupart des critiques ont d'abord assez mal accueilli la nouvelle théorie. Elle a néanmoins fait son chemin. H. Winckler (1) s'y est montré favorable : Lauer (2) l'a adoptée, sauf pour VIII, 2-4 et XI, 5, qu'il croit tirés d'un écrit indépendant ; E. Kautzsch (3) pense que Siegfried est dans la bonne voie, bien que son analyse soit sur certains points trop artificielle. A. von Scholz (p. XIX-XX) reconnaît que « beaucoup de mains ont travaillé à ce livre » : l'écrit fondamental, très court, composé par un sage, devint de suite un thème d'enseignement et fut naturellement développé par les gloses de l'interprétation scolaire, jusqu'au jour où un rédacteur, se servant d'un des exemplaires les plus usuels, groupa toute la matière, sans grand ordre, autour de l'écrit primitif (4). Plus récemment, Mc Neile et Barton sont entrés dans la voie ouverte par Siegfried, mais en s'efforçant de restreindre le nombre et l'étendue des interpolations qu'il suppose. Pour ce motif, ils ont des chances d'être plus près de la vérité que ne le fut leur devancier lui-même.

Mc Neile (p. 21 ss.) signale d'abord comme distincte de l'écrit primitif l'œuvre d'un éditeur qui a préposé le titre (I, 1), résumé le livre dans une formule heureuse (I, 2 et XII, 8) et ajouté la première partie de l'épilogue (XII, 9-10). Son but était de recommander l'ouvrage en le faisant passer pour salomonien et en introduisant un éloge de Qohéleth. Il est à noter qu'il parle toujours de celui-ci à la troisième personne, et comme d'un autre que lui-même. En dehors de cet éditeur et après lui, deux interpolateurs, se faisant l'écho des discussions que cet écrit souleva dans les milieux juifs, tentèrent de l'améliorer. Le premier, un sage, l'enrichit d'un grand nombre de sentences, puisées peut-être à des

(1) *Altor. Forsch.*, zweite Reihe, I, p. 143-159.

(2) *Das Buch Koheleth und die Interpolationshypothese Siegfried's*, Wittenberg, 1900.

(3) Dans *HDB*, Extra-volume, p. 731, note.

(4) Anton von Scholz, prêtre catholique, était en son vivant professeur à la Faculté de Wurzbourg et son commentaire a paru revêtu de l'*imprimatur* de l'Ordinaire. Son interprétation est singulière. Il fait de l'Ecclésiaste un écrit tout allégorique dont le but est de combattre le sadducéisme (p. V). Les expressions « manger et boire » signifient « faire le bien, être fidèle à la loi » (p. VII) ; la sagesse mentionnée par Qohéleth est celle « qui crée le royaume de Dieu à son image, qui plus tard en tant que personne a été appelée Logos » (p. VIII) ; le mot vanité הבל, étant le nom d'Abel tué à cause de sa justice, désigne essentiellement le jugement eschatologique (p. IX), etc.

sources diverses, mais tantôt suggérées par les pensées de Qohéleth, tantôt insérées en vue de corriger ses affirmations, d'autres fois introduites un peu au hasard et sans but déterminé. A ce sage doivent être attribués IV, 5, 9-12 ; VI, 7, 9*a* ; VII, 1*a*, 4-6, 7, 8-12, 19; VIII, 1; IX, 17-X, 3, 8-15, 18-19, et la seconde partie de l'épilogue XII, 11-12. Le livre restait malgré tout assez éloigné de la pensée religieuse du temps, et il était naturel qu'un juif pieux entreprît d'y insérer deux nouvelles affirmations : le devoir pour l'homme de craindre et servir Dieu et la certitude d'un jugement divin. Le *ḥasid* a inséré : II, 26*a* ; III, 14*b*, 17 ; IV, 17-V, 6; VII, 18 *b*, 26 *b*, 29 ; VIII, 2 *b*, 3 *ab*, 5, 6 *a*; 11-13 ; XI, 9 *b* ; XII, 1 *a* et la troisième partie de l'épilogue XII, 13-14. Mc Neile, qui attire l'attention sur la forme sentencieuse des pensées du sage, ne s'occupe pas plus que Siegfried de la forme métrique très apparente de certains versets.

Barton, le dernier en date des commentateurs de l'Ecclésiaste, admet aussi (p. 44 ss.) l'existence de deux interpolateurs, un sage et un juif pieux à tendances pharisiennes. Il attribue à un éditeur I, 1, et dans I, 2 : VII, 27 : XII, 8 les mots « dit Qohéleth », vu que Qohéleth parle toujours de lui-même à la première personne, et enfin dans l'épilogue XII, 9-13 *a*. Mais cet éditeur ne fait qu'un avec le *ḥakham* qui a inséré IV, 5; V, 2, 6 : VII, 1 *a*, 3, 5-9, 11-12, 19; VIII, 1 ; IX, 17-X, 3, 8-14 *a*, 15, 18-19. Au *ḥasid* seraient attribuables seulement II, 26 *a* ; III, 17 ; VII, 18 *b*, 26 *b*, 29 ; VIII, 2 *b*-3 *a*, 5, 6 *a*, 11-13; XI, 9 *b* ; XII, 1 *a*, 13 *b*-14. Barton n'établit aucun rapport entre la forme métrique et l'origine des textes. En fait, cependant, toutes les additions du *ḥakham*, sauf V, 6 ; VII, 19 ; IX, 17, 18; X, 3; XII, 9-13 *a* et les deux mots qui dans I, 12 et XII, 8 troublent le rythme, se trouvent appartenir aux portions du livre dans lesquelles Barton reconnaît la forme versifiée. Au contraire, toutes celles du *ḥasid*, sauf VIII, 5, 6 *a*, appartiennent à la prose. Mais il faut noter que Barton laisse à Qohéleth un grand nombre de passages qu'il tient pour métriques. D'ailleurs, plus encore que Mc Neile, il tend à restreindre le nombre des versets interpolés.

§ 1. L'Épiloguiste.

C'est par l'examen de l'épilogue qu'il convient de commencer l'étude de la composition de l'Ecclésiaste. Les versets qui le constituent présentent en effet l'indice le plus facile à percevoir d'une pluralité d'auteurs. Que l'épilogue se distingue nettement du livre et forme une section à part, personne ne le nie : le livre finit au v. 8 du chapitre XII par les mots qui l'ont commencé (I, 2), et le caractère de ce qui suit est très distinct. Il n'en résulte pas immédiatement que XII, 9-14 soit d'une autre main. Un auteur peut adapter à son ouvrage un épilogue, un *post-scrip-*

tum, comme d'autres le font précéder d'un prologue ou d'une préface. Mais ce qui frappe le lecteur le moins exercé, c'est que l'auteur de l'épilogue parle de Qohéleth à la troisième personne, comme d'un autre que lui-même, tandis que l'auteur du livre en parle à la première et s'identifie avec lui (I, 12). Or l'explication la plus naturelle de cette nouvelle manière de parler, c'est qu'un personnage nouveau entre en scène pour nous entretenir de Qohéleth. Et de fait, si l'auteur de l'épilogue a été différent de l'auteur du livre et si en outre il a voulu s'en distinguer, il n'a pas dû parler autrement que ne le font les vv. 9-10 du chapitre XII. La plupart des critiques qui rejettent le caractère primitif de l'épilogue, et en particulier Knobel (p. 365, cf. p. 82), Grätz (p. 50 s.), Reuss (p. 329), Mc Neile (p. 21), Barton (p. 197), concluent immédiatement que l'épilogue est l'œuvre d'un lecteur qui, de même que l'auteur du titre (I, 1), s'est laissé prendre à la fiction des deux premiers chapitres, a confondu l'auteur réel avec Salomon, et a entrepris de faire son éloge. On verra par la suite de la discussion ce que vaut cette hypothèse.

Delitzsch (p. 215 et 414) et Kuenen (p. 176 ss.) croient cependant pouvoir concilier les façons de parler de l'épilogue avec son authenticité. Le mot «Qohéleth » désignerait comme dans le livre (I, 12) l'auteur fictif, c'est-à-dire Salomon, et non pas l'auteur réel; seulement, celui-ci, qui jusqu'à présent avait maintenu la fiction, l'abandonnerait; il laisserait tomber le masque; c'est ce qui explique qu'il emploie désormais la troisième personne et non plus la première en parlant de Qohéleth-Salomon. Mais cette conception de l'épilogue cadre mal avec son contenu : pourquoi l'auteur, à l'instant même où il dévoile la fiction, entreprend-il l'éloge de Salomon? Salomon n'avait pas besoin d'être loué par lui pour être réputé le plus sage des hommes et pour que les ouvrages qu'on lui attribuait fussent appréciés. C'est bien plutôt l'Ecclésiaste qui avait besoin de recommandation et d'appui. Or, si le nom de Salomon ne le couvre plus, à quoi rime le panégyrique de celui-ci ? Delitzsch essaie d'échapper à cette difficulté : l'auteur recommande aussi son œuvre, car il vante les sages et donne à entendre que leurs écrits procèdent du même inspirateur que ceux du grand roi. Cette réflexion ne confère pas une grande opportunité à l'éloge de Salomon, et quant aux louanges qui sont faites de l'Ecclésiaste, il est préférable de penser qu'elles ne sortent pas de la bouche de son auteur même.

Mais est-il bien vrai que dans l'épilogue « Qohéleth » désigne Salomon? D'après Ewald (p. 226), les vv. 9-11 avouent sans déguisement que l'auteur de l'Ecclésiaste n'est qu'un sage ordinaire, soucieux de l'instruction du peuple, et qui dans son métier d'écrivain n'a jamais sacrifié le fond à la forme; selon Wright (p. 101 et 439), les vv. 9-10, entendus de Salomon, n'auraient plus contenu pour des Juifs qu'une série de vulgaires truismes incapables de rien apprendre au lecteur; enfin Bickell (p. 9)

estime que pour l'Épiloguiste Qohéleth n'est encore qu'un sage quelconque (1).

Ces critiques ne se trompent pas : à l'époque où nous sommes on n'eût point parlé de Salomon simplement comme d' « un sage » (xii, 9), mais comme du plus grand des sages (i, 16). L'Épiloguiste a bien en vue l'auteur réel, et comme il se donne pour un personnage autre que celui-ci, nous devons l'en croire et conclure que l'épilogue est d'une autre main que le livre lui-même.

L'examen du style et de la langue confirme cette conclusion. Les termes communs à l'épilogue (2) et au livre (תקן xii, 9 et i, 15; vii, 13; חפץ xii, 10 et v, 3; xii, 1; דברי חכמים xii, 11 et ix, 17: זהר au *niph.* xii, 12 et iv, 13; אין קץ xii, 12 et iv, 8, 16) sont rares et n'ont rien de caractéristique, sauf pour תקן: mais ce verbe existe en araméen, et encore l'épilogue l'emploie-t-il dans une construction et avec un sens qui se rapprochent plus de B. S. xlvii, 9 que de l'Ecclésiaste. Au contraire, les mots ou locutions de l'épilogue que le livre ignore sont relativement très nombreux pour un texte si court : ce sont au v. 9 *אזן, *חקר, *יתר ש, למד, משל: au v. 10 אמת, *למצא... בקש, ישר; au v. 11 *בעלי, *אספות, דרבן, נטע, משמרות, רעה; au v. 12 *בני, *יתר מן, יגעת בשר, *להג, ספר. Certes, plusieurs de ces termes sont d'usage assez commun (il n'en est pas moins vrai que le livre ne les a pas employés), mais d'autres sont *hapax,* au moins pour la forme et le sens, ou rares, ou entrent dans des constructions particulières (3). Leur nombre serait en proportion anormale si l'épilogue était du même auteur que le livre.

Qu'était l'Épiloguiste? Un sage et un contemporain de Qohéleth, mais qui lui a survécu. Qu'il ait été un sage, lui aussi, c'est ce que démontrent, et l'apostrophe « mon fils » (xii, 12) dont il use comme les sages (Prov. i, 8, etc.) à l'égard de son lecteur, et le soin avec lequel il décrit le labeur du compositeur de sentences (vv. 9, 11, 12) : il parle en homme du métier. Qu'il ait connu l'auteur, on peut le conclure du seul fait qu'il se garde bien de se laisser prendre à la fiction de i, 12 et de confondre l'auteur réel avec Salomon. Mais de plus il est difficile de ne point voir qu'il parle de Qohéleth d'après des renseignements puisés ailleurs que dans le livre. Il nous apprend que Qohéleth avait composé à l'usage du peuple un ouvrage très littéraire, consistant en de « nombreuses sentences » (9-10 *a*), et qui n'est certainement pas à identifier avec l'Ecclésiaste. Le point de vue doctrinal le préoccupe à peine (10 *b*); or nous verrons que par la suite on s'en inquiéta beaucoup. Enfin la réflexion

(1) Voir encore Cheyne, *Job and Solomon,* p. 231, note 4; Smend, p. 22; Siegfried, p. 71.

(2) Pour des motifs qui se découvriront plus loin il ne sera question ici que des v. 9-12.

(3) Ces mots ont été marqués d'un astérisque.

qui termine le v. 12 : « beaucoup d'étude est une fatigue de la chair », a peut-être été inspirée par le souvenir des infirmités précoces qui attristèrent l'existence de Qohéleth.

La contribution de l'Épiloguiste au livre est assez facile à déterminer. Il ne faut point songer, comme l'a fait Mc Neile, à lui attribuer le titre (I, 1), dont l'auteur, beaucoup plus tardif et renseigné seulement par I, 12, n'a pas évité de confondre Qohéleth avec Salomon. On dira plus loin pourquoi les deux derniers versets du livre (XII, 13-14) ne doivent point non plus lui être adjugés. Mais par contre, il n'y a pas de bon motif de lui refuser la paternité de XII, 11-12, comme le veulent faire Siegfried et Mc Neile. Outre que 9 et 12 débutent par des formules analogues, ce qui n'est qu'un léger indice, les derniers versets n'établissent pas d'opposition entre les sages et Qohéleth, entre leurs paroles et les siennes. Tout au contraire, faire l'éloge des sages (11) après que Qohéleth a été rangé en leur compagnie (9 *a*) et représenté comme se livrant aux mêmes travaux (9 *b*-10), c'est faire encore l'éloge de Qohéleth. Les vv. 11-12 peuvent donc appartenir à l'Épiloguiste. Mc Neile a raison de lui attribuer encore I, 2 et XII, 8 qui, comme XII, 9 ss., parlent de Qohéleth à la troisième personne. Le savant critique se trompe seulement quand il prend les sentences relatées dans ces versets pour une création de l'Épiloguiste lui-même, lequel serait ainsi l'inventeur de la formule la plus caractéristique de tout le livre. En réalité, si l'Épiloguiste, qui d'après la teneur de XII, 9 ss. a certainement connu Qohéleth, nous affirme que celui-ci *disait :* « vanité des vanités, tout est vanité », c'est que Qohéleth avait en effet coutume de le dire. Nous sommes en présence d'une des paroles familières du Pessimiste. Le disciple, car il apparaît maintenant que telle fut la qualité de l'Épiloguiste, le disciple ne s'est pas mépris en considerant cette sentence comme le résumé de la doctrine de son maître; il a eu raison de l'ajouter au début et à la fin du livre en nous indiquant son origine.

Cette hypothèse a l'avantage d'apporter une solution très satisfaisante au fait embarrassant, et jusqu'ici inexpliqué, de la présence des mots « disait Qohéleth » dans VII, 27, au beau milieu du livre, comme dans I, 2 et XII, 8. Ni Siegfried, ni Mc Neile, ni Barton n'ont su voir que VII, 27-28 n'avait pas été écrit par Qohéleth. Barton attribue seulement la formule de citation à un éditeur. Mais pourquoi celui-ci aurait-il inséré pareille formule à cet endroit, sinon parce qu'il intercalait en effet ici un λόγιον de Qohéleth? Dans 26*a* l'auteur avait exprimé sa pensée sur la femme. Ce verset a naturellement rappelé au disciple la réflexion habituelle du maître sur le même sujet : la forme sentencieuse et paradoxale de cette réflexion explique assez qu'il l'ait retenue. Il a pensé qu'elle méritait d'être rapportée et il a eu soin

de nous avertir qu'il l'empruntait à l'enseignement oral de Qohéleth.

Ainsi, toutes les fois que, par un procédé inconnu au reste du livre, il est question de l'auteur à la troisième personne, c'est le disciple qui parle, et la formule « disait Qohéleth » a partout même origine et même portée. Saurait-elle avoir un sens plus naturel, et de quelle autre le disciple aurait-il dû faire usage? Il est vrai que dans cette hypothèse le mot « Qohéleth » est employé une seule fois par l'auteur du livre (I, 12) et pour désigner Salomon, mais cinq fois (I, 2; VII, 27; XII, 8, 9, 10) par le disciple, pour désigner au contraire l'auteur lui-même. La difficulté est plus apparente que réelle. « Qohéleth » n'était pas une appellation reconnue et traditionnelle de Salomon : notre auteur est le premier et le seul à la lui avoir donnée. Ce n'était pas un nom propre, car tantôt il a l'article (VII, 27; XII, 8) et tantôt ne l'a pas (I, 2, 12; XII, 9, 10). Ce ne pouvait être qu'un titre, correspondant sans aucun doute à une fonction exercée par notre auteur de son vivant. Comme Salomon avait la plus haute réputation de sagesse et était même considéré comme le créateur du genre sapientiel, l'auteur a pu lui transférer son titre ou du moins s'en servir pour le désigner, dans une fiction d'ailleurs transparente, en supposant que le grand roi avait, le premier, présidé aux travaux des sages assemblés. De fait, ce titre à lui seul ne suffisait pas à indiquer la personne de Salomon, car l'auteur a soin (I, 12) de lui adjoindre tous les traits et les précisions nécessaires pour que le lecteur ne puisse se méprendre. Le disciple (I, 2, etc.) n'a pas eu à observer de pareilles précautions : l'auteur avait tellement illustré sa fonction dans l'assemblée des sages (peut-être l'avait-il créée), que dans l'esprit de tous il était le Qohéleth par excellence. Le nom ne désignait que lui.

La première retouche à l'œuvre de Qohéleth est donc celle de son disciple. On lui doit, I, 2; VII, 27-28; XII, 8, qui reproduisent des paroles de Qohéleth, puis XII, 9-12, qui fait son éloge. Tous ces versets se donnent ouvertement pour l'œuvre d'un éditeur. Nous n'avons eu, pour le reconnaître, qu'à accepter le sens naturel des textes, et il faudrait lui faire violence pour échapper à notre conclusion.

§ 2. Le ḥasid.

Si XII, 9-12 n'est pas de Qohéleth, il en résulte nécessairement que les versets 13-14 ne lui appartiennent pas non plus : la place qu'ils occupent suffit à les dénoncer. Mais leur contenu n'est pas moins significatif. Il ne s'harmonise pas avec la pensée essentielle de Qohéleth. D'après 13-14, la conclusion du livre est que l'homme doit craindre Dieu en raison de la rétribution qu'il exercera. Or, s'il est une doctrine formulée par Qohéleth et une conclusion répétée, c'est que l'homme

doit cueillir ici-bas les joies que Dieu met à sa disposition, précisément parce qu'il n'existe apparemment aucune différence entre le sort des bons et celui des méchants. Qohéleth affirme à plusieurs reprises que la sanction morale ne se réalise point en ce monde, et c'est là le principal motif pour lequel il déclare que la vie est vaine et ne mérite pas d'être vécue. Non seulement il constate des cas particuliers dans lesquels des méchants sont toute leur vie heureux et des bons toujours malheureux (vii, 15; viii, 10, 14), mais il affirme énergiquement que d'une façon générale les justes ne sont pas sur terre l'objet d'un autre traitement que les pécheurs, et cela, bien que Dieu gouverne le monde et que tout y dépende de lui (ix, 1-3*a*). Et comme d'autre part le cheol ne renferme à sa connaissance aucune espérance (ix, 4-6, 10), il conclut que l'homme doit prendre ici-bas les jouissances que Dieu met à sa portée (viii, 15; ix, 7-10). Il est indéniable que xii, 13-14 représente une autre conception. Sans doute, le sentiment moral et la crainte de Dieu ne sont pas choses étrangères à l'œuvre de Qohéleth (iii, 14; ix, 3), mais ils n'y occupent pas le premier plan de la pensée et n'y sont point basés sur la croyance à la rétribution.

Il est vrai que dans le corps même de l'ouvrage nous trouvons une série de textes (ii, 26*ab*; iii, 17; vii, 26*b*; viii, 5-8, 11-13; xi, 9*c*) qui sont dans l'esprit et même dans la lettre de l'addition précédente : ils affirment aussi que Dieu distribue sur terre les biens aux bons et les maux aux méchants, ou qu'il jugera les uns et les autres. Mais la concordance étroite de cette série de textes avec xii, 13-14, ne démontre aucunement que cette conclusion ait pu être écrite par Qohéleth. Tout au contraire, elle jette la suspicion sur tous les passages énumérés et donne à penser qu'ils sont l'œuvre de la même main étrangère qui a apposé au livre la réflexion finale. De fait, plusieurs des termes que contient celle-ci se retrouvent, avec la pensée, dans l'un ou l'autre texte de la série susdite : את־האלהים ירא de xii, 13 rappelle des expressions de viii, 12-13; את־מצותיו שמור du même verset est apparenté à viii, 5; האלהים יבא במשפט du v. 14 reproduit à peu près littéralement une proposition de xi, 9*c* et se rapproche aussi de iii, 17 et viii, 5-6. Surtout, ces textes sont tous en opposition, aussi bien que xii, 13-14, avec vii, 15; viii, 10-14; ix, 1-6, 10, qui nient l'existence d'une sanction terrestre et ignorent la rétribution future. Ils s'opposent également à la pensée fondamentale du livre, qui est l'affirmation de la vanité de l'existence, et à sa conclusion pratique, qui est de jouir ici-bas. Si Dieu punit toujours le méchant et récompense toujours le juste, il n'est pas vrai que la vie soit vaine, que l'homme n'en puisse rien espérer et qu'il n'ait rien de mieux à faire que de cueillir les joies qui passent; il n'est pas vrai qu'on ne puisse rien comprendre aux conduites de la Providence ni découvrir d'après quels principes elle dirige le monde (iii, 11; vii, 14; viii, 16-17); tout, au contraire, devient

très simple, la petite raison humaine est satisfaite et les plaintes de Qohéleth manquent de motif. Par conséquent, si les versets qui affirment l'existence de la rétribution sont de Qohéleth, son œuvre échappe difficilement au reproche de contradiction et d'incohérence. Ces versets enlevés, elle gagne incontestablement en unité et en logique. D'autre part, leur introduction s'explique aisément. En l'ignorance des récompenses futures, certaines propositions de Qohéleth sonnaient comme la négation de toute sanction morale. Frappé d'une aussi grave lacune, un Juif pieux aura jugé bon d'introduire dans l'ouvrage la doctrine traditionnelle de la rétribution temporelle. On peut lui attribuer II, 26*ab*; III, 17; VII, 26*b*; VIII, 2*b*, 5-8, 11-13; XI, 9*c*; XII, 1*a*, 13-14. Les réflexions du *ḥasid* sont toujours en prose. Elles procèdent par voie d'affirmation simple et absolue, et expriment régulièrement les mêmes idées : certitude de la rétribution temporelle et du jugement, et nécessité de craindre Dieu. Presque toujours elles sont provoquées en quelque façon par leur contexte et prennent à son égard une allure de correctif; il n'y a guère d'exception que pour l'addition finale dont l'introduction s'explique assez naturellement d'ailleurs.

On ne peut songer à identifier le *ḥasid* avec le disciple qui a écrit l'épilogue. Le disciple se distingue expressément de l'auteur du livre; le *ḥasid* ne cherche pas à s'en distinguer. Le disciple ne parle point à la première personne (cf. cependant XII, 12); le *ḥasid* le fait ordinairement. L'Épiloguiste professe envers Qohéleth une admiration sans réserve et ne doute pas de la vérité de ses observations (XII, 10); le *ḥasid* estime que son œuvre a besoin d'être amendée. On peut difficilement comparer le style de textes si courts; néanmoins les additions du *ḥasid* (sauf peut-être VIII, 5 ss.) diffèrent notablement de XII, 9-12. Ces derniers versets, bien que prosaïques, ressemblent plutôt aux sentences dispersées dans le livre et dont il sera question tout à l'heure.

Il n'y a guère qu'un moyen de faire disparaître la personnalité du *ḥasid* et de sauvegarder dans une certaine mesure l'unité du livre, c'est celui que suggère Driver (1). Il consiste à supposer que Qohéleth lui-même aurait inséré après coup dans son œuvre les correctifs signalés, et dans le même dessein qu'on prête au *ḥasid*. Le livre serait d'un seul auteur, mais non pas d'un seul jet. On pourrait invoquer à l'appui de cette théorie les analogies de termes et de pensée incontestables entre VIII, 5*b* et III, 1-11, entre VIII, 6*a* et III, 1; entre VIII, 6*b* et VI, 1; entre VIII, 7 et III, 22 *in fine*, VI, 12 *in f.*, VII, 14 *in f.*, X, 14 *b*; entre VIII, 11 et IX, 3; le style de VIII, 11-13 est embarrassé comme il arrive souvent à Qohéleth. Dans cette hypothèse, XII, 13-14 devrait être attribué à l'Épiloguiste et résumerait le second point de vue de l'auteur.

(1) *Introduction*, p. 477.

§ 3. Le ḥakham.

D'autres textes, groupés surtout dans vii, 1-12 et x, éveillent l'attention du critique. Ils sont caractérisés par l'emploi du genre sentencieux et de la forme métrique. Le parallélisme y est régulièrement marqué, et sauf de rares exceptions, dues peut-être à des accidents de manuscrit, le nombre des accents dans chaque membre est sensiblement égal. Ces vers coupés net, fermes de pensée, d'un style assez froid, mais ordinairement imagé, tranchent fortement sur la prose de Qohéleth, lâche et peu colorée, œuvre d'un homme déprimé, incapable de se passionner même pour la beauté littéraire : « car cela aussi est vanité ». S'est-il vraiment amusé, au temps où il écrivit l'Ecclésiaste, à tourner ou à ciseler des vers? Qu'il ait pu citer tel ou tel proverbe, qui se trouvait rendre exactement sa pensée, que parfois, emporté par la force de l'idée ou dominé par la profondeur du sentiment, il ait rencontré, sans trop la chercher, la forme du *machal* traditionnel, c'est chose possible. Mais, dans l'ensemble, la poésie contenue dans le livre ne lui ressemble guère et sans doute ne lui appartient pas. Aussi bien, elle vient souvent à la traverse de ses réflexions et de ses développements, et les coupe fort mal à propos. On voit très bien dans quelques cas (v, 2 ; ix, 17-18; cf. iv, 9-12, qui n'est pas métrique) quelle association d'idées a provoqué l'insertion des sentences. Mais d'autres fois le contexte ne les appelait pas et on se demande pourquoi elles sont là (vii, 1-12, 19; viii, 1-4; x, 16-20). Il arrive même que leur présence heurte la logique la plus élémentaire. Dans vii, 7, 20 par exemple, on dirait de gloses marginales que le copiste n'a pas su placer au bon endroit; dans v, 6, d'une glose illisible, doublet corrompu de v, 2. Souvent les vues que les sentences développent ne rentrent pas dans le cadre des idées de Qohéleth. Ainsi, tandis qu'il proclame en simple prose la vanité de la sagesse (i, 17; ii, 15 ss.; vii, 23, etc.), une autre main fait en vers son apologie (vii, 11-12; viii, 1 ; x, 2-3, 12-14*a*). Ailleurs, comme dans vii, 1-6, une intention de correction, ou du moins la volonté de prévenir une interprétation peu morale de l'auteur, est assez transparente. Parfois, on croit entendre successivement deux voix dont l'une répond à l'autre, ou plutôt dont la seconde rectifie les assertions de la première (iv, 5 ; vi, 7; x, 10-11, 15; xi, 1-4, 6). On peut conclure, avec une probabilité plus ou moins grande suivant les cas, que iv, 5, 9-12 ; v, 2, 6*a*; vi, 7; vii, 1-12, 18-22; viii, 1-2*a*, 3-4; ix, 17-x, 4, 10-14*a*, 15-20 ; xi, 1-4, 6 sont l'œuvre des sages ou du *ḥakham*, étant admis que ce vocable ne représente pas nécessairement un individu unique.

Restent deux sections, l'une prosaïque, iv, 17-v, 6, l'autre de forme poétique, xii, 2-6, dont l'origine est à déterminer. La première consti-

tue un petit traité sur les pratiques de religion, qui coupe en deux un développement de Qohéleth sur le régime monarchique : iv, 13-16 et v, 7-8. L'obscurité de ce dernier fragment n'est pas telle qu'on ne puisse voir qu'il continue iv, 16, et que iv, 17-v, 6 vient maladroitement à la traverse. Ce petit morceau n'a d'ailleurs aucun rapport avec le but général de Qohéleth, ni avec aucune de ses conceptions particulières. Sans doute, Dieu y est conçu d'une façon un peu sévère, mais il en est ordinairement de même dans les livres de sagesse. Siegfried et Mc Neile, qui seuls enlèvent cette section à Qohéleth, l'attribuent au *ḥasid*. Mais toutes les autres intercalations de ce personnage se rattachent directement à leur contexte et avec l'intention de le corriger; les vv. iv, 17-v, 6 n'ont aucun point d'attache dans ce qui les précède ou dans ce qui les suit, et on ne saurait dire pourquoi ils sont à cette place. En réalité, ils peuvent aussi bien être l'œuvre du *ḥakham*, car le thème des vœux était traditionnellement développé chez les sages (cf. Prov. xx, 25; Eccli. xviii, 21-23). Il est vrai qu'ils sont en prose, mais il en est de même de iv, 9-12; vii, 10, 18-19, 21-22; x, 3-4; xi, 2-3 qui semblent bien avoir une origine sapientielle. Nous sommes donc en présence d'un fragment de l'œuvre d'un sage plus préoccupé du service divin que ne le sont ses pareils, et sans doute apparenté aux classes sacerdotales. Le même casuiste a peut-être écrit vii, 18, 21-22.

Presque tout le monde admet le caractère primitif de xii, 2-6. Siegfried est seul à attribuer les vv. 1*b*-7*a* au glossateur épicurien; mais il n'y a pas lieu, avons-nous dit, de reconnaître une existence réelle à ce personnage. Cependant, les vv. 2-6 contrastent singulièrement avec leur contexte : ils sont métriques, tandis que 1 et 7, qui les encadrent, les introduisent ou les prolongent, sont en prose. La forme versifiée a été reconnue à 3-5 par Renan, à 1*b*-3, 4*b*, 5*a*, 6 par Bickell, à 1-8 par Driver (1) et à 1*b*-7 par Barton. Bickell et Haupt ont avec raison laissé le v. 7 à la prose. Le premier n'a pu trouver le mètre dans 1*b* qu'en pratiquant des coupes sombres dans son texte, et le second, en séparant les deux mots אשׁר תאמר et en attribuant chacun d'eux à des membres parallèles différents; le P. Zapletal ne vient à bout de la difficulté qu'en variant le mètre au cours du verset (2 + 2; 2 + 2 + 2; 2 + 2 accents) et en acceptant une disposition qui s'accorde mal avec le parallélisme. Tout exégète que l'esprit de système n'aveugle pas reconnaîtra que le v. 1 est en prose. Mais ce n'est pas seulement la forme extérieure, c'est le caractère du style qui varie brusquement entre 1 et 7 d'une part, et 2-6 d'autre part. Les vv. 1 et 7 sont sans images et la pensée est tout unie. Au contraire, 2-6 contient une série de métaphores cherchées et présente quelque chose d'artificiel, voire de précieux et de subtil, qui

(1) Dans Kittel, *Biblia hebraica*.

ne rentre pas dans les habitudes de Qohéleth. Il est plus sérieux. Si l'expression de sa pensée est souvent assez lâche, du moins ne s'amuse-t-il jamais à tracer autour de son idée de ces arabesques gracieuses et fines, quelque peu prétentieuses aussi. Son livre n'est pas une œuvre d'esprit; cet homme parle de toute son âme. Il est trop pessimiste et trop sincère dans sa désespérance pour prendre plaisir à ces fioritures. Si les grandes douleurs ne sont pas toujours muettes, celles qui chantent, même et peut-être surtout quand elles se chantent, sont déjà à demi consolées. Il n'y a guère d'exception que pour les élégies qu'un zèle quelconque, religieux ou patriotique, inspire, pour les douleurs qui veulent se communiquer et se propager. Et encore, celles-là n'ont-elles point perdu toute espérance. Mais trouverait-on au fond de XII, 2-6 un sentiment de ce genre? Un homme qui fait tant de poésie autour de sa peine n'est pas bien désolé; le pessimisme de Qohéleth ne l'a pas atteint. Ces vers sont l'œuvre d'un sage encore jeune (Qohéleth ne l'était plus), qui poétise les misères de la vieillesse parce qu'il ne les a vues que du dehors et n'en a pas souffert.

La section préliminaire du livre (I, 4-11) mérite encore d'attirer l'attention. Aucun doute ne peut subsister sur la provenance des versets 9-11 dont les idées (cf. II, 16; III, 15; VI, 10*a*; IX, 5) et le style portent bien la marque de Qohéleth. Mais le début du morceau est d'une langue plus sobre et plus ferme, et la pensée prend un tour sentencieux qui n'est pas dans les habitudes de notre auteur. Cependant, la conclusion contenue dans 9-11, et dont l'origine ne peut être contestée, résume trop exactement l'impression qui se dégage des sentences précédentes pour que celles-ci puissent être étrangères à la pensée de Qohéleth. Elles ne le sont pas d'ailleurs complètement à sa manière : il n'est pas difficile de retrouver dans 5*b*-6 son style surchargé et embarrassé, et la forme métrique, qui caractérise ordinairement les additions sapientielles, est certainement absente de 4-6. Driver n'y trouve la mesure qu'en dérogeant aux lois du parallélisme : il forme un vers avec les trois derniers mots du v. 5 et les quatre premiers du v. 6. On ne peut reconnaître plus ouvertement que 5*b* est trop long et que 6 n'a pas la proportion des membres et l'équilibre requis. Zapletal est obligé de retrancher les trois derniers mots du v. 5, tout le commencement du v. 6 jusqu'à אל־צפון, et encore סבב un peu plus loin. Haupt est plus modéré. Mais s'il faut tant modifier le texte pour réussir à lui imposer le rythme, n'est-ce pas qu'il ne contient que de la prose? Seule l'origine des vv. 7-8 peut donc être discutée. Leur forme métrique aisément perceptible éveille les soupçons. Il est vrai que Qohéleth se rapproche par endroits du style sentencieux (I, 18; II, 2, etc.) et qu'il lui arrive de citer des proverbes (I, 15; II, 14). Serait-ce le cas dans 7*a*? Le fait énoncé, de constatation aisée, pouvait faire l'objet

d'une sentence connue. Aristophane (1) ne dit-il pas, lui aussi, de la mer : οὐδὲν γίγνεται ἐπιῤῥεόντων τῶν ποταμῶν πλείων ? D'autre part, l'énumération commencée au v. 4 était facile à prolonger et un sage a pu être tenté de l'étendre. Surtout, le contenu du v. 8 ne s'harmonise guère avec son contexte. Il trouble, semble-t-il, la suite des idées (9 viendrait mieux à la suite de 7 ou de 6). Enfin il a le tort de rappeler vi, 7, qui est du *ḥakham*. Pour ces divers motifs, le v. 8 au moins paraît douteux.

Lequel, du *ḥakham* ou du *ḥasid,* a le premier exercé son activité sur l'œuvre de Qohéleth? Mc Neile et Barton donnent la priorité au *ḥakham,* et ils ne pouvaient guère faire autrement puisqu'ils lui attribuent, l'un xii, 11-12, l'autre xii, 9-13 *a*, et au *ḥasid* les derniers mots du livre. Siegfried, lui aussi, confère le premier rang au *ḥakham,* mais fait travailler après le *ḥasid* d'autres glossateurs (Q^5) auxquels il attribue en particulier v, 2, 6 *a*. Ces deux versets d'une part et viii, 1-8 de l'autre commandent en effet la solution. Si iv, 17-v, 6 était démontré provenir du *ḥasid,* il faudrait reconnaître, en raison de v, 2, 6 *a*, que l'intervention du *ḥakham* s'est exercée postérieurement. Mais le fait supposé est au moins douteux. La priorité du *ḥakham* ressort beaucoup plus clairement de viii, 1 ss. Ce commencement de chapitre est très enchevêtré et les exégètes ne s'accordent pas dans la détermination des sources. Mais le caractère métrique du texte des vv. 1-4 apparaît assez nettement si on le débarrasse de 2 *b* (addition du *ḥasid*), ce qui est une forte présomption de l'origine sapientielle de tout le morceau. D'ailleurs, à en juger d'après leur contenu, le v. 1, qui fait l'éloge du sage, et les vv. 2-4, qui dictent la conduite à tenir envers le prince (cf. x, 4, 20 et voir Prov. xiv, 35 ; xvi, 13-15 ; xx, 2 ; xxiv, 21 ; xxv, 6, etc.), ne peuvent provenir que du *ḥakham*. D'autre part, les vv. 5-8 reproduisent les idées chères au *ḥasid,* et leur caractère composite permet seulement d'affirmer qu'il a utilisé des idées et des formules de Qohéleth. Or on sait que les insertions du *ḥasid* visent toujours leur contexte en vue de le rectifier. Cette fois le pieux auteur n'a pu songer qu'aux versets 2-4 dans lesquels il aura découvert une morale trop utilitaire et oublieuse de la sanction divine. Il est en effet impossible de croire que son intention se porte sur vii, 23-28, sur lequel il a déjà fait ses observations (26 *b*, 29) et qui, en tout cas, ne légitimerait pas le contenu de viii, 5-8. L'intervention du *ḥasid* est donc postérieure à celle du *ḥakham,* puisqu'elle s'exerce même sur les réflexions de celui-ci. Mais la présence de gloses, comme v, 6; vii, 7, 19-20, corrompues ou mal placées, semble prouver qu'à une date relativement récente, on surchargeait encore de sentences sapientielles les marges du livre. Le

(1) *Les Nuées,* 1294.

ḥasid ne serait donc pas le dernier des collaborateurs de Qohéleth, et le terme de *ḥakham* devrait être considéré comme une raison sociale recouvrant une série d'individus ou plutôt la collectivité des sages.

§ 4. Conclusion.

Ce qui reste à Qohéleth, après qu'on a retranché du livre les contributions du disciple, du *ḥasid* et du *ḥakham*, forme ce qu'on peut appeler l'écrit fondamental. Cet écrit est d'une réelle unité. Partout même style, même pensée originale. La doctrine ne varie pas, non plus que les conclusions pratiques qu'on en tire. Un thème unique persiste au fond de tous les développements (1). Sans doute, on ne trouvera pas dans cet écrit une distribution absolument symétrique des parties, ni un enchaînement strict des raisonnements, ni une progression irréprochable de l'idée. Il n'est point parfaitement composé; mais il l'est comme un livre hébreu de la sagesse peut l'être, aussi bien que Job et mieux que Ben Sira.

Le livre était hardi et surtout susceptible d'être mal interprété. Il serait puéril d'imaginer qu'à cette date la fiction salomonienne ait pu le sauver. Tout le monde connaissait le véritable auteur. L'œuvre fut accueillie cependant et mise au rang des paroles des sages (xii, 11). Le fait serait peu explicable si la connaissance qu'on avait de l'homme n'avait fourni l'interprétation de l'œuvre. Sans doute les doctrines de Qohéleth étaient pour ses contemporains (cf. B. S. xiv, 1-19; xli, 1-4; Eccli. xvii, 22-23) moins étranges qu'elles ne le parurent plus tard aux chammaïtes, et la difficulté du problème de la rétribution ne leur échappait pas. Néanmoins si les susceptibilités toujours en éveil, et d'ailleurs légitimes, du sentiment religieux laissèrent passer le livre; s'il fut accueilli, c'est moins à cause de son contenu que grâce au prestige de son auteur. On admirait depuis longtemps la profondeur de son génie. La dignité, l'austérité même de sa vie, tout entière consacrée à l'étude et à l'enseignement de la sagesse (i, 13; viii, 16-17; xii, 9-10), garantissait aux yeux de tous le sérieux de sa pensée et la droiture de ses intentions. Son attachement constant à la religion des pères interdisait d'élever le moindre doute sur la sincérité de sa foi. Bref, le disciple, en attestant que « Qohéleth s'était appliqué à écrire des paroles de vérité » (xii, 10), ne faisait qu'exprimer l'opinion unanime de son temps. Il était en particulier l'interprète des sages.

C'est d'ailleurs pour les sages que le livre avait été composé. Ce serait une erreur de penser que tous les livres sapientiaux ont été écrits pour

(1) Seul Qohéleth fait mention de la « vanité ». Ses collaborateurs l'ignorent. Les deux exceptions qu'on pourrait citer sont sans valeur : vii, 6 est une glose à éliminer, car elle n'a aucun sens à cet endroit, et v, 6 est un doublet corrompu de v. 2.

la multitude. Leur langage, en apparence populaire, ne doit pas faire illusion à cet égard. Les écrivains hébreux n'en avaient pas d'autre à leur service. Ils ne pouvaient écrire, ni même concevoir en philosophes; leur esprit, réfractaire aux abstractions, ne saisissait bien les idées générales que concrétées dans des cas typiques. Il est vrai que les prophètes avaient enseigné autrefois en s'adressant à tous. Mais par la suite, un travail de réflexion et d'élaboration de la pensée religieuse devait s'opérer, auquel seule l'aristocratie intellectuelle pouvait prendre part. L'Ecclésiastique nous a parlé (xxxviii, 33 - xxxix, 11; cf. xxxiii, 16-19, dans G xxx, 25-27) de ces assemblées où s'interprétaient les lois et s'élaboraient les sentences de sagesse, où se discutaient parfois les plus graves problèmes théologiques et philosophiques. Ben Sira en fut un membre assidu. Qohéleth en avait été un des plus illustres maîtres, sinon le fondateur. C'est pour elles qu'il rédigea ce qu'on pourrait appeler son testament philosophique, et la corporation des sages le recueillit comme un héritage précieux. L'Ecclésiaste porte la marque de son passage dans ce milieu spécial. L'Ecclésiastique nous donne à entendre que c'est parmi les sages les plus distingués de l'assemblée qu'on choisissait les délégués qui devaient traiter avec le prince et défendre auprès de lui les intérêts de la nation (xxxix, 4) : seule cette circonstance explique pourquoi notre livre s'inquiète tant de la conduite à tenir devant le roi, en un temps où celui-ci résidait à Alexandrie ou à Antioche. Des conseils de cet ordre dans un écrit destiné au peuple n'avaient aucune raison d'être. Il n'en était pas de même dans l'assemblée des sages. Là se formaient les futurs ambassadeurs de la petite Judée, et les conseils de patience (vii, 8), de calme (vii, 9), de support des colères royales (viii, 2-4; x, 4), n'étaient pas inutiles, hélas! non plus que les exhortations à la discrétion et au silence (x, 20), non plus que le rappel du danger pour le sage de se laisser corrompre par les dons ou par les menaces (vii, 7). Ces sentences très caractéristiques, d'autres encore que l'on pourrait citer (vii, 5, 11 s.; viii, 1; ix, 17 s. etc.), évoquent à l'esprit le milieu dans lequel l'écrit de Qohéleth fut reçu, étudié et complété.

L'Ecclésiaste devint pour les sages un thème de discussion, peut-être un manuel d'enseignement. Il ne semble pas qu'on lui ait fait subir aucune mutilation. Mais on l'enrichit peu à peu de remarques, d'observations. Le livre appartenait à la corporation : on pouvait y ajouter suivant les besoins. On ne tarda pas sans doute à trouver que la sagesse était trop malmenée dans ces pages; quelles que pussent être ses lacunes, elle avait d'immenses avantages. Il fallait les mettre en relief. Les premières additions furent donc un plaidoyer *pro domo*. Le style fut naturellement celui de la maison, et du meilleur, sentencieux et métrique (vii, 11-12; viii, 1; x, 2-3, etc.). Un peu plus tard, en un temps où le souvenir de l'homme excellent qui avait écrit l'ouvrage commençait à s'effacer, où

l'impression laissée par ses exemples ne déterminait plus le sens de ses paroles, où quelques-unes de celles-ci recevaient déjà, de la part d'esprits malintentionnés, une interprétation grossièrement épicurienne, la nécessité apparut d'introduire dans le livret traditionnel la recommandation expresse du sérieux de la vie (VII, 1-7, etc.) : les sages n'avaient-ils pas toujours été les défenseurs zélés de la morale? Vers la même époque un sage un peu ancien, successeur peut-être de Qohéleth dans la chaire présidentielle et chargé à ce titre d'interpréter le livre, crut devoir y insérer l'affirmation répétée de la rétribution temporelle. Malgré les objections insurmontables auxquelles elle se heurtait, cette doctrine longtemps reçue lui semblait préférable à celle de Qohéleth, ou plutôt lui paraissait devoir être adjointe à celle-ci comme un complément indispensable; car il est remarquable que le respect du livre ait interdit au *ḥasid* d'en rien retrancher, et qu'il se soit contenté de juxtaposer ses conceptions à celles de Qohéleth. Il aura compris que les esprits capables de porter sans réponse le poids du lourd problème qui avait assombri la pensée du vieux maître étaient rares et que mieux valait, en attendant l'heure d'une révélation plus complète, maintenir la doctrine commune, tout insuffisante qu'elle fût : ne recouvrait-elle pas d'ailleurs une vérité de foi essentielle?

L'Ecclésiaste subit encore quelques additions, mais sans but doctrinal précis. On confia à ses feuilles diverses remarques ou observations qu'on voulait garder par écrit. C'est ainsi que le blanc des marges fut utilisé et peu à peu suchargé, au point qu'on ne discerna pas toujours par la suite le point d'attache des textes nouveaux. Le fait que l'ancienne conception du cheol et de la survivance (VI, 6; IX, 10) ne fut pas amendée, démontre que le livre était devenu intangible avant que cette croyance fût dépassée, c'est-à-dire au cours du IIe siècle avant Jésus-Christ. Muni des interprétations et compléments du *ḥakham* et du *ḥasid*, l'Ecclésiaste sortit enfin du milieu fermé des sages pour servir à l'instruction du peuple. Peut-être cet événement ne se produisit-il pas avant l'ère chrétienne ou avant la reconnaissance officielle de la canonicité du livre. Quoi qu'il en soit, lorsqu'il parut au grand jour, le progrès de la révélation, en répandant la connaissance des rétributions futures, avait depuis longtemps fait disparaître le danger que sa lecture pouvait causer aux âmes faibles. Le titre fut enfin ajouté à une date à laquelle, le souvenir de l'auteur ayant totalement disparu, la fiction des deux premiers chapitres avait fait croire à l'origine salomonienne de l'œuvre.

L'hypothèse qui vient d'être exposée paraît suffisamment rendre compte des particularités de l'Ecclésiaste. Elle n'a rien qui doive surprendre. La pluralité d'auteurs ne présente pas pour les livres de sagesse les inconvénients qu'on pourrait avoir à redouter pour les livres

historiques (1). Les Proverbes ne se donnent-ils pas eux-mêmes pour l'œuvre de sages différents (Prov. I, 1; X, 1, et I, 6; XXV, 1; XXX, 1; XXXI, 1) (2)? Il n'y a rien d'étrange non plus à ce qu'un auteur inspiré soit interprété par un autre. On pouvait bien dire de l'œuvre de Qohéleth ce qui a été écrit des lettres de saint Paul : « Il s'y trouve des passages difficiles à comprendre, dont les ignorants dénaturent le sens, comme des autres Écritures, pour leur propre perte » (II Pier. III, 16). Quoi d'étonnant à ce qu'un écrivain postérieur ait jugé bon de l'expliquer? L'épître de saint Jacques (Jacq. II, 14-26) ne veut-elle pas nous apprendre, au témoignage de saint Augustin (3), comment nous devons entendre celles de saint Paul? D'ailleurs il n'y aurait pas entre les divers auteurs d'opposition de principe. La divergence, même entre le *ḥasid* et Qohéleth, ne porterait guère que sur la façon d'apprécier une opinion qui était alors objet de discussion libre : la rétribution se réalise-t-elle, ou non, en ce monde? Et encore est-il permis de penser que le *ḥasid* n'était pas tellement sûr que les sanctions terrestres fussent toujours suffisantes; car il s'est bien gardé de supprimer aucune des propositions par lesquelles Qohéleth le nie (4), et celles qu'il a lui-même introduites dans le livre trahissent surtout la préoccupation de sauvegarder la justice de Dieu et l'existence d'une rétribution. Mais Qohéleth, de son côté, ne doute pas de cette justice en elle-même, bien qu'il ne parvienne pas à découvrir comment elle s'exerce ; il est tout aussi désireux que personne d'une sanction morale (VIII, 14; IX, 3) ; surtout, comme on le dira bientôt (5), il reconnaît que l'homme ne sait pas tout et que les desseins profonds de Dieu lui échappent : le mystère de la Providence est ainsi réservé.

(1) Le *ḥakham* et le *ḥasid* auraient joui du privilège de l'inspiration aussi bien que Qohéleth. On peut dès lors appliquer à l'Ecclésiaste ce que saint Grégoire le Grand écrivait du livre de Job : *Inter multos saepe quaeritur, quis libri beati Job scriptor habeatur... Sed quis haec scripserit, valde supervacue quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter credatur. Ipse igitur haec scripsit qui scribenda dictavit. Ipse scripsit, qui et in illius opere inspirator extitit, et per scribentis vocem imitanda ad nos ejus facta transmisit. Si magni cujusdam viri susceptis epistolis legeremus verba, sed quo calamo fuissent scripta quaereremus, ridiculum profecto esset epistolarum auctorem scire sensumque cognoscere, sed quali calamo earum verba impressa fuerint indagare. Cum ergo rem cognoscimus, ejusque rei Spiritum sanctum auctorem tenemus, quia scriptorem quaerimus, quid aliud agimus, nisi legentes litteras, de calamo percontamur?* (*Libri Moralium praefatio*, c. I, 1, 2; *P. L.* LXXV, 515, 517). On sait que les vues de saint Grégoire ont été adoptées par un assez grand nombre de théologiens et de commentateurs (cf. CONDAMIN, *RB*, 1900, p. 33 s.).

(2) Cf. J. KNABENBAUER, *Commentarius in Proverbia*, Parisiis, 1910, p. 13.

(3) *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*. Quaest. 76 (*P. L.* XL, 37 s.).

(4) S'il avait toute facilité d'ajouter au livre, n'avait-il pas aussi celle de retrancher?

(5) Voir ci-dessous, p. 179.

CHAPITRE XIV

LA DOCTRINE DE QOHÉLETH.

Le meilleur ordre à suivre est celui qui nous transporte immédiatement au centre de la pensée de Qohéleth et nous met au fait du jugement qu'il porte sur la vie en général. Les divers points de doctrine auxquels l'auteur inspiré touche plus ou moins seront examinés ensuite, et enfin les fausses conceptions que certains critiques se sont faites de ses idées devront être rectifiées.

§ 1. La vie en général.

L'objet propre du livre est brièvement exposé dans I, 2 : « Quel profit revient-il à l'homme de toute la peine qu'il se donne sous le soleil ? » (cf. II, 3 *b*, 11 *in fine*, 22 ; III, 9 ; V, 15 *b* ; VI, 12 *a*, etc.)? Nous dirions : la vie est-elle digne d'être vécue, vaut-elle la peine de vivre. La destinée humaine donne-t-elle satisfaction aux désirs et aux efforts de l'homme ? Celui-ci peut-il conquérir ce qu'on est convenu d'appeler le bonheur, par quelle voie et quels moyens ?

Qohéleth commence (I, 4-11) par exclure l'hypothèse d'après laquelle les générations accompliraient une œuvre de progrès, et trouveraient dans la réalisation d'un avenir meilleur leurs raisons de vivre : le présent ne fait que reproduire le passé et l'avenir le répétera de même, indéfiniment. Par conséquent, l'expérience et les observations d'un homme, ou au moins d'une génération, suffisent pour juger la vie, et c'est de ce point de vue que Qohéleth va l'apprécier. Il fera successivement la critique des divers éléments du bonheur. Il puisera aux différentes sources où la soif humaine de la félicité cherche à s'étancher, et il constatera avec douleur que ni les plaisirs, ni les richesses, ni l'effort quel qu'il soit, ni la sagesse, ni même la vertu, ne peuvent assurer à l'homme la béatitude qu'il souhaite.

Les plaisirs donnent plus de peine que de profit (II, 1-11) ; il ne dépend pas uniquement de nous d'en jouir (II, 25 ; III, 13 ; V, 18 ; IX, 7 *in fine*), et surtout ils ne nous suivent pas dans la tombe (II, 20-23). — Les richesses ne

s'acquièrent pas non plus sans de longs et pénibles efforts (II, 4-8 *a*, 11, 22-23 ; cf. IV, 4-8) et sans de douloureuses privations (IV, 8 ; V, 16). Elles entraînent des inconvénients de diverses sortes (V, 9-11). Parfois on les perd avant d'en avoir pu profiter (V, 12-16) et même sans les perdre, il arrive qu'on n'en puisse pas jouir (VI, 1-2). Dans tous les cas il faut les laisser à son héritier (II, 18-23), car on n'en emporte rien dans la mort (V, 14-15 ; VI, 3-6). — Le succès dans les entreprises ne dépend pas uniquement des efforts de l'homme. La marche des événements est réglée par Dieu (III, 1-8, 15 ; cf. I, 9-11). Mais l'ordre qu'il leur a fixé est irrévocable et l'homme ne saurait le modifier (III, 14 ; cf. I, 15 ; II, 25 ; VI, 13). Il ne peut davantage le prévoir, ni régler sur cette connaissance ses entreprises (III, 11, 22 *in fine* ; VI, 12 ; VII, 14 ; VIII, 17 ; X, 14 ; XI, 5). Il agit donc au hasard, sans savoir ce qui réussira, et dans de pareilles conditions il n'est pas étonnant qu'il échoue. L'expérience ne démontre-t-elle pas qu'en effet tous dépendent du sort et sont exposés aux accidents (IX, 11 *in fine*, 12 ; X, 8-9) ? — La sagesse est pour l'homme l'art de diriger sa vie (1). Elle renferme donc la somme des connaissances théoriques et pratiques dont il a besoin pour se conduire et réussir dans l'entreprise de l'existence. Elle représente à elle seule chez les Juifs ce que nous appelons de noms fort divers : philosophie, morale, prudence, habileté, savoir-faire. Or, l'étude de la sagesse coûte beaucoup de peine (I, 12-13, 18 ; VIII, 16). Il est vrai qu'elle procure de réels avantages : elle vaut mieux que la sottise (II, 13-14, 21 ; IV, 13 ; IX, 13-16). Mais ces avantages ne sont pas toujours assurés (IX, 11-16), et à la mort ils s'évanouissent : le sage et l'insensé meurent l'un comme l'autre (II, 11 *b*-16, cf. 19-21 ; VI, 8 ; IX, 10). Surtout, la sagesse manque son but essentiel, qui est de donner à l'homme l'intelligence de l'œuvre de Dieu : si l'homme savait d'après quels principes Dieu gouverne le monde et dirige les événements, d'après quelle loi il distribue les biens et les maux, il pourrait se conduire de façon à s'assurer les uns et à éviter les autres. Mais le gouvernement divin reste impénétrable et inexplicable ; on n'y peut discerner aucun principe, aucune raison (III, 11 ; VII, 23-25 ; VIII, 15-17 ; XI, 5). — La moralité elle-même n'assure pas le bonheur : il est d'expérience que celui-ci n'est pas régulièrement attaché à la vertu, ni la souffrance au péché. On voit des justes vivre et mourir dans la misère, et des méchants prolonger heureusement leurs jours (VII, 15). Le sort mérité par les bons est souvent accordé aux méchants (VIII, 10, 14). On peut même dire que le fait d'être juste, bon, pieux, ou injuste, méchant, irréligieux, n'a aucune influence sur le sort qui est fait à l'homme pendant sa vie (IX, 1-3). Puis vient la mort qui finit tout, car elle ôte à l'homme tout espoir de jouissance terrestre (IX, 4-6) et ne lui laisse en partage que la survivance sans acti-

(1) *Ars vivendi,* disait Cicéron (*De fin.* I, XIII, 42).

vité, sans sagesse et sans joie, du cheol (ix, 10; cf. v, 14-15; vi, 6). — Chemin faisant, Qohéleth a signalé d'autres déceptions, que la vie réserve encore à l'homme : les unes lui viennent de la part des gouvernants et des puissants, qui non seulement n'accordent point leur faveur au vrai mérite (x, 5-7), mais souvent oppriment injustement les faibles (iii, 16; iv, 1, 16; v, 7; viii, 9); les autres de la part de la femme, source de maux pour qui croit trouver en elle le bonheur (vii, 26*a*; cf. 27-28). — Ces considérations permettent de conclure à la faillite des plaisirs, des richesses, de la sagesse et de tous les efforts humains : l'homme ne retire de la peine qu'il se donne aucun avantage qui vaille et qui dure (i, 14, 17; ii, 1-2, 11, 15, 17, 19, 21, 23, 26; iii, 19; iv, 4, 7-8, 16; v, 9; vi, 2, 4, 9, 11-12; vii, 15; viii, 10-14; ix, 9; xi, 8, 10; cf. i, 2: xii, 8). La vie ne récompense pas notre labeur; elle trompe toutes nos espérances.

Quelle sera la conclusion pratique sur la conduite à tenir dans un monde pareil? Que faire, puisque enfin « nous sommes embarqués » ? Qohéleth entend bien que nous ne devons poursuivre avec trop d'ardeur, ou au prix d'un trop grand effort, aucun des biens de ce monde (i, 13, 18 ; ii, 20-23 ; iii, 10-11 ; iv, 6-8 ; v, 9-10, 15-16; vi, 9; vii, 18, 23 ; viii, 16-17 ; xi, 10); mais il n'interdit aucun des éléments de bonheur dont il a fait la critique. Il ne rejette rien de ce qui remplit ordinairement la vie humaine, ni le travail (ix, 10; cf. ii, 24 et parallèles), ni la poursuite de la sagesse dans la mesure où elle est accessible (ii, 13-14; iv, 13; ix, 10, 13-15), ni la richesse (v, 18, etc.), ni le plaisir (ii, 24, etc.), ni la moralité (1); il n'exclut ni l'existence de l'autorité (v, 8), ni la société de la femme (ix, 9). Ce sont là choses qui ne suffisent point à l'homme. Mais il ne s'ensuit pas qu'il faille n'en pas user. Recueillons au contraire, sans tarder, le peu d'avantages qu'elles nous procurent. Qohéleth répète surtout, et à satiété, que l'homme doit jouir, au cours même de son travail, de tous les biens que Dieu lui accorde, parce qu'il n'a rien d'autre à espérer (ii, 24-25; iii, 12-13, 22; v, 17-19; vi, 3, 6, 9; vii, 14; viii, 15; ix, 7-9; xi, 7-8*a*, 9*ab*, 10).

Tel est le problème essentiel que Qohéleth se pose et la solution pratique qu'il en donne. Au cours de son étude il touche à d'autres questions et exprime ou laisse percer quelques-unes de ses croyances. Il est intéressant de dresser l'inventaire de celles-ci : ce sera le moyen de préciser la portée, soit du problème principal, soit surtout de la solution qu'il a reçue.

§ 2. Dieu.

Dans les textes qui lui ont été laissés en propre, Qohéleth écrit au

(1) Voir ci-dessous, p. 175 s.

moins vingt-trois fois le nom de Dieu. Il affirme, avant tout, l'action constante de Dieu dans le monde : Dieu le gouverne en maître absolu, au point qu'on peut dire qu' « il fait toutes choses » (iii, 11, 14-15; viii, 17; xi, 5). C'est lui qui donne la vie à l'homme, la lui mesure et la lui reprend (v, 17; viii, 15; ix, 9. xii, 7). C'est lui qui impose le travail (i, 13; iii, 10), donne la richesse (vi, 2), accorde la jouissance (ii, 24; iii, 13; v, 18-19; ix, 7) ou la refuse (vi, 2), distribue enfin les biens et les maux (vii, 14). A cette « œuvre de Dieu », l'homme ne peut rien changer (iii, 14; vii, 13; cf. i, 15) : du bon plaisir divin dépend le résultat de toute action humaine et particulièrement le succès des sages et des justes dans leurs entreprises (ix, 1). Mais il ne favorise pas plus les bons, que les méchants et les impies : le sort des uns et des autres est pareil (ix, 2). Aussi la conduite de Dieu et sa manière de gouverner le monde sont-elles incompréhensibles (iii, 11; vii, 14; viii, 17; xi, 5; cf. iii, 22 *in fine* et parallèles), bien que pourtant tout ce qu'il fait vienne à son moment et s'adapte aux circonstances (iii, 11). Tout ce qu'on peut discerner, c'est qu'en déroulant les événements, il a soin dans l'ensemble de faire alterner les contraires et de ramener périodiquement les mêmes phénomènes (iii, 1-8, 15; cf. i, 9-11). Dieu agit ainsi de façon impénétrable pour faire sentir sa maîtrise, inspirer sa crainte aux hommes et les humilier (iii, 14, 18).

On aura remarqué que Qohéleth, en parlant de Dieu, ne se place pas au point de vue spécifiquement israélite, mais à un point de vue universaliste et, peut-on dire, philosophique. Il ne tient pas compte des conceptions et espérances propres à sa nation; il est préoccupé des rapports de l'homme, quel qu'il soit, avec Dieu, ou plutôt des conduites de la Providence envers l'homme en général. Cette manière d'envisager les questions ne lui est pas spéciale. On la retrouve dans les autres livres de sagesse, surtout dans les plus anciens. Les allusions aux institutions religieuses y sont rares (Prov. iii, 9; xv, 8; xx, 25; Eccl. iv, 17-v, 6; Eccli. xviii, 21-23; xxxiv, 18-20) et inspirées plutôt par le souci des vertus morales que par des préoccupations rituelles. Job et les Proverbes ne nomment même pas Israël. Le dernier livre emploie volontiers le nom de Iahvé, mais Job l'évite dans les discours, et l'Ecclésiaste veut l'ignorer. Le sentiment national et les traditions religieuses réapparaissent dans Ben Sira et encore plus dans la Sagesse. Les écrits sapientiaux sont donc dominés par une méthode fidèlement observée d'abord, mais dont la rigueur se relâche par la suite. L'usage de cette méthode s'explique sans doute par l'origine étrangère et le caractère en quelque sorte international des études de sagesse, tels que nous les révèlent, et le contenu du livre de Job (i, 1; ii, 11), et les titres, tout obscurs qu'ils soient, des derniers chapitres des Proverbes (xxx, 1; xxxi, 1; cf. I R. iv, 30-31, 34; Jér. xlix, 7; Abd. 8). Il était naturel qu'avec le temps la sagesse devînt de plus en plus israélite et que, les circonstances malheureuses les y

aidant, les sages se préoccupassent davantage des douleurs et des espérances patriotiques et religieuses de leur peuple. Quoi qu'il en soit, Qohéleth, en ce qui concerne la méthode qui vient d'être décrite, n'a rien d'un novateur : il est dans la tradition des sages.

Il est encore l'héritier de leur théologie quand il affirme la maîtrise absolue de Dieu dans le gouvernement du monde (cf. Job, xxviii, 25-27: xxxviii, 8-11; Prov. viii, 27-29, etc.). Comme eux, il est très respectueux de la divinité. Il estime évidemment que le monde, à en juger d'après ce qui se voit, n'est pas gouverné selon la justice et la raison; néanmoins il ne laisse pas échapper un seul mot de critique directe à l'égard de Dieu. Nulle part il n'incrimine sa justice ni ne blâme sa sagesse. Mais il faut bien convenir que sa religion est très froide et qu'elle ignore dans ce livre, les sentiments de piété et de confiance exprimés d'une façon si touchante par certains psalmistes.

§ 3. La morale.

Qohéleth n'écrit pas un traité des mœurs et on ne doit donc pas s'étonner que les divers éléments d'un système de morale ne soient pas ou soient peu représentés chez lui. Il est aisé cependant de reconnaître que sauf sur le point de la sanction, dont il sera question plus loin, il ne s'écarte pas des données essentielles de la tradition juive. Qohéleth connaît et professe la distinction du bien et du mal moral (iii, 16; iv, 1; v, 7; vii, 15; viii, 10, 14; ix, 2); il a un sens très vif de la justice et du droit (iii, 16; iv, 1; v, 7; viii, 9); les injustices l'attristent et le révoltent (*ibid.*); il souffre de voir que le bonheur n'est pas l'apanage de la vertu, ni la souffrance la conséquence régulière de la méchanceté; à son sens, c'est là un désordre (vii, 15; viii, 10, 14); il condamne comme une chose insensée la méchanceté et l'inconduite (vii, 25), et regrette amèrement que l'absence de rétribution incite les hommes à commettre l'une et à s'adonner à l'autre (ix, 3): il trahit ainsi son amour profond et son zèle pour le bien moral (1).

On ne manquera pas d'objecter que la morale de Qohéleth, telle qu'elle s'exprime dans vii, 16-17, n'est pas bien élevée dans ses motifs ni dans ses préceptes. L'objection procède d'une intelligence insuffisante

(1) Le lecteur observera qu'aucun des textes qui viennent d'être invoqués n'a été enlevé à Qohéleth, à l'exception de v, 7 et de vii, 25 que Siegfried tient pour secondaires. Mais v, 7 n'a pas d'importance à notre point de vue; quant à vii, 25, la première partie du v. renferme une pensée propre à l'auteur primitif, et la seconde, qui nous intéresse ici, est garantie par la présence d'une pensée toute voisine et par l'emploi de termes identiques dans ix, 3, qui de l'aveu de tout le monde est l'œuvre de Qohéleth.

du texte cité, lequel est assez difficile à pénétrer (1). La morale de Qohéleth, dans la mesure où nous la connaissons, ne paraît pas inférieure à celle des sages en général. Celle-ci ne développe-t-elle pas la raison d'intérêt personnel au point de paraître parfois exclure les autres (Prov. VI, 29-35; XXI, 17; XXIV, 21-22; XXV, 27)? Mais n'est-ce pas parce que ce motif est le plus puissant sur les hommes, et les moralistes n'ont-ils pas toujours mis en relief les suites fâcheuses du vice (2)? Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue que Qohéleth n'énumère ni tous les préceptes de son code de morale, ni leurs raisons d'être. Les traits qui ont été recueillis lui ont en quelque sorte échappé et révèlent, sans qu'il l'ait cherché, sa pensée intime. Ils n'en ont que plus de prix.

§ 4. La sanction.

Des divers éléments d'un système de morale, la sanction est le seul dont Qohéleth se préoccupe, et sans pouvoir le découvrir. La rétribution ne se réalise pas sur terre (VII, 15; VIII, 10, 14; IX, 1-3), et la mort ferme irrévocablement toutes les perspectives terrestres, sans en ouvrir aucune autre (V, 14-16; VI, 2-6; IX, 4-6, 10; XI, 8). Sur ce dernier point, Qohéleth ne s'écarte pas des données traditionnelles. L'image fort sombre que les Hébreux se faisaient du séjour des morts et de l'état des âmes défuntes, plongées dans une sorte d'engourdissement et incapables de louer Dieu (Is. XXXVIII, 18-19; Ps. VI, 6; XXX, 10; LXXXVIII, 6, 11-13; CXV, 17; Job, X, 21-22, etc.), n'était guère compatible avec l'idée de récompense (3). Si parfois le cheol est mentionné en rapport avec la sanction, il s'agit seulement pour le pécheur de la menace d'une mort prématurée et vengeresse (Prov. V, 5; VII, 27; Ps. XXXVII, 2, 10, 20, 36; XLIX, 15; LV, 16, 24; LVIII, 7-9; LXXIII, 18, etc.), et pour le juste de l'espoir de voir bientôt finir ses épreuves et de trouver enfin dans la tombe un peu de repos (Job, III, 13-22; VII, 15; XVII, 13-16). Si très rarement la rétribution paraît dépasser les limites de la vie présente, c'est à titre d'exception (Gen. V, 24; II R. II) ou d'une façon

(1) Voir le *Commentaire*.

(2) Comme le domaine de la sagesse ne s'étend pas seulement à la morale, mais embrasse toute la conduite, il arrive que les livres sapientiaux donnent des conseils qui s'inspirent de l'habileté et même de la ruse, plus que de la droiture et de la vertu (Prov. XII, 16; XXI, 14; B. S. VIII; XXX, 14-25; XXXVIII, 16-23; Eccli. XXX, 28-40). Mais les pensées d'un ordre plus élevé ne manquent pas (Prov. XXVIII, 6; XXIX, 26; B. S. IV, 8-10; Eccli. XXVIII, 2; XXIX, 2, etc.) et Job est un assez bel exemple de vertu désintéressée.

(3) Cf. J. TOUZARD, *Le Développement de la doctrine de l'immortalité*, *RB*, 1898, p. 214 ss.; A. CONDAMIN, *art. cit. RB.*, 1899, p. 498 s.; P. DHORME, *Le Séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, *RB*, 1907, p. 59 ss.

indirecte, en vertu de la solidarité qu'on croyait exister entre l'état du cadavre et celui de l'âme (I R. xxi, 23-24; Jér. viii, 1 ss. ; Ez. xxxii, 17-32) et peut-être aussi en raison de la négligence dont pouvait être victime l'âme d'un trépassé qui n'avait point de descendants ou n'en avait que de malheureux : les tribulations des vivants auraient eu leur répercussion dans le royaume des morts. On voit qu'il n'y a là que de vagues lueurs et non pas même l'aurore d'une doctrine de la rétribution future. Même encore après Qohéleth, Ben Sira, vers 180, s'en tient à l'ancienne conception d'un cheol dans lequel il n'y a pas de plaisir à attendre et où les morts ne louent pas Dieu (B. S. xiv, 16; xli, 1-4; Eccli. xvii, 22-27), et il est à remarquer que ni le *ḥakham* ni le *ḥasid* n'ont éprouvé le besoin de compléter sur ce point les observations de notre auteur. C'est qu'il était resté à cet égard dans le grand courant de la tradition israélite.

Où il s'en écarte, c'est dans la négation de l'existence d'une rétribution temporelle. Et encore n'a-t-il été ni le premier, ni le seul en Israël, à s'apercevoir de l'insuffisance des sanctions terrestres.

La Loi ne promettait aux justes que les biens de ce monde et elle ne menaçait le pécheur que de châtiments temporels (Lév. xxvi, 3-45; Deut. iv, 40; xxviii). La plupart des livres saints, et en particulier les Psaumes, maintiennent les mêmes sanctions (Prov. ii, 21-22; iii, 2, 16; iv, 10; x, 2, 6; xi, 5-8, 19, 31; xii, 7; xv, 24 s.; xix, 16. etc.; Ps. i, 2-5; xxxi, 20-21; xxxiii, 18-19; xxxiv, 10-23; xxxvii, 1-2, 9-10, 18-19, 27-40; xli, 2-4; lv, 19-24; xcii; cxii; cxxv); des écrits de date relativement basse et animés d'un souffle de piété remarquable comprennent encore de cette façon l'exercice de la justice divine (B. S. i, 12-13; ix, 11-12; xi, 14 ss. ; xii, 2 ss. ; xl, 13-17; xli, 5-13; Tob. G iv, 7-11; xii, 9; xiv) et reproduisent la doctrine reçue avec un calme et une sérénité parfaites. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner dans quelle mesure ce système de rétribution a été lié, à l'origine, à une conception collectiviste des rapports entre Dieu et son peuple (1), ni comment les progrès de l'individualisme social et religieux (Jér. xxxi, 29-30; Ez. xviii; xxxiii, 1-20) ont contribué à rendre intenable une pareille position doctrinale. L'insuffisance du système était flagrante : les faits donnaient trop de démentis à la théorie. Celle-ci provoquait à la fois les moqueries faciles des impies et les objections des croyants (Mal. ii, 17; iii, 13-15). Plusieurs psalmistes ont dit éloquemment quelle douloureuse énigme et même quel scandale était pour les âmes religieuses le spectacle du bonheur sans trêve des méchants (Ps. xxxviii, xxxix, xlix, lxxiii, xcii). Le livre de Job surtout avait longuement agité le problème.

(1) Ce point de vue a été souvent exagéré, comme l'ont fait observer M. Löhr, *Sozialismus und Individualismus im Alten Testament,* Giessen, 1906 et M.-J. Lagrange, *Le Messianisme*, p. 53 s.

Qohéleth le reprend à son tour, mais il diffère à plus d'un égard de l'ouvrage précédent. Job ne traitait que de la rétribution; Qohéleth étudie un problème plus vaste, celui de la valeur de la vie. Job observait seulement que le mérite moral n'est point récompensé; Qohéleth embrasse toute l'activité humaine, moralité, intelligence, travail, habileté, mérite sous toutes ses formes, plaisir même, pour constater l'impuissance, non pas seulement de la vertu, mais de tous les efforts de l'homme à lui assurer le bonheur. Job enregistrait la déception du juste; Qohéleth ajoute celles du sage, du savant, du riche, du travailleur, du jouisseur. Lui aussi, il a étudié le problème de l' « action » et dénoncé la faillite de celle-ci : tout est peine sans résultat, labeur stérile. Aussi, au sens de Qohéleth, n'est-ce point seulement la justice qui paraît absente de ce monde, mais d'une façon générale la raison et l'ordre : toutes choses semblent aller ici-bas au rebours du bon sens. La sagesse, aussi bien que la justice de celui qui gouverne le monde, seraient-elles donc en défaut? Mais nous touchons ici à une seconde divergence des deux auteurs. Job se place surtout, pour traiter le problème, au point de vue des attributs divins : la souffrance des justes et la prospérité des méchants lui semblent inconciliables avec la justice du maître souverain. Aussi met-il Dieu en cause fort librement, et il lui arrive de critiquer la Providence. Qohéleth s'en garde. Son point de vue à lui est uniquement celui des intérêts de l'homme lésés par la vie. Il s'y cantonne, et se contente pour le reste de déclarer, non sans regrets, que le gouvernement divin du monde est incompréhensible (III, 11; VIII, 17; XI, 5). Un respect profond lui interdit d'aller plus loin et d'opposer aux attributs de Dieu les anomalies dont il a constaté l'existence. Cette réserve, d'une religion un peu froide, contraste avec les audaces naïves et familières de Job à l'égard du Tout-Puissant, comme aussi avec les appels inquiets, et malgré tout confiants encore, dont retentissent les Psaumes qu'on a cités. Qohéleth d'ailleurs compose une sorte de traité philosophique, et non pas une prière comme les psalmistes, ou un poème comme le grand lyrique qui a écrit Job. Mais les sages, quelle que fût leur incertitude au sujet de la rétribution, n'ont jamais douté de la justice de la Providence : ils ont dit et répété que Dieu récompense les bons et punit les méchants. Fidèle à son point de vue, qui ne comporte pas le rappel des attributs divins, Qohéleth n'exprime pas cette pensée. Mais lui aussi, en raison des intérêts de l'homme, qui seuls le préoccupent, souhaite que la rétribution se réalise. Il souffre de voir les injustices et les oppressions qui s'exercent dans le monde (III, 16; IV, 1-3); le fait que les justes sont malheureux et que les méchants prospèrent lui paraît un désordre grave en soi d'abord, car c'est une violation de la justice (VIII, 10, 14), et dans ses conséquences aussi, puisque ce spectacle encourage les hommes à mal faire (IX, 3). Le respect de la vérité

ne lui permet pas d'affirmer que la rétribution s'exerce en ce monde. Mais il a soin de noter que le débauché tout au moins trouve ici-bas la peine de ses désordres (VII, 17). Surtout, il ne prétend pas que le jugement qu'il porte sur la vie corresponde à la réalité tout entière. Il sait bien qu'une partie de celle-ci nous échappe toujours. N'est-ce pas précisément lorsqu'il traite de la sanction qu'il écrit : « Tout est vain *aux regards des hommes* » (IX, 1-2)? N'affirme-t-il pas ailleurs l'existence d'un plan divin impénétrable aux investigations humaines (III, 11; VIII, 17; XI, 5)? Et n'est-ce pas justement la révélation de ce dessein caché de Dieu qui devait bientôt fournir la solution du douloureux problème (1)?

(1) Plusieurs Pères de l'Église ont reconnu l'ignorance où se trouvaient les Juifs relativement aux récompenses de l'autre vie. Saint Jean Chrysostome est des plus formels : « Car au commencement, avoir des enfants était désirable, pour que chacun laissât un souvenir et des restes de sa propre vie. Car, comme les espérances de résurrection n'existaient pas encore, mais que la mort régnait et que ceux qui mouraient croyaient périr après la vie présente, Dieu leur donna cette consolation d'avoir des enfants, pour que des images vivantes des défunts demeurassent et que notre race se conservât et que ceux qui devaient mourir et leurs proches eussent une très grande consolation dans les rejetons de ceux-là » (*Homilia in Propter fornicationes*, n. 3; *P. G.* LI, 213). Il tourne à la louange des saints de l'Ancien Testament qu'ils aient pratiqué la vertu sans connaître les récompenses et les peines futures. Au sujet de Job, il explique que les coupables qui souffrent connaissent la cause de leurs maux ; les innocents, s'ils sont instruits du dogme de la résurrection et des récompenses futures, savent que leurs souffrances sont des épreuves et l'occasion de nombreuses couronnes : « Mais celui-ci (Job), qui était juste et n'était informé de rien au sujet de la résurrection, était très anxieux, parce qu'il ignorait la raison de ses souffrances » (*Epistola secunda ad Olympiadem*, n. 8; *P. G.* LII, 565). De même fait-il observer que les jeunes gens dans la fournaise n'espéraient rien après la mort : « car l'attente de la résurrection n'existait pas encore ». (*Expositio in Psalmum* VII, n. 16; *P. G.* LV, 105). Enfin il écrit, à propos du v. 24 du psaume XLIII : « Et ceux-ci disaient cela alors qu'ils ne savaient rien encore de la géhenne ni du royaume, ni n'avaient appris à connaître de tels objets, et ils supportaient facilement toutes choses » (*Expositio in Psalmum* XLIII, n. 9; *P. G.* LV, 181). Ces textes ont déjà été indiqués par le P. Condamin dans *RB.*, 1899, p. 500, note 3.

Saint Jérôme, dans son commentaire même sur l'Ecclésiaste, rappelle fort à propos qu'avant Jésus-Christ les âmes des saints de l'Ancien Testament descendaient aux enfers pour y attendre l'heure de la rédemption : *Hoc autem* (Eccl. III, 18-21) *dicit, non quod animam putet perire cum corpore, vel unum bestiis et homini praeparari locum, sed quod ante adventum Christi omnia ad inferos pariter ducerentur. Unde et Jacob ad inferos descensurum se dicit. Et Job pios et impios in inferno queritur retentari. Et Evangelium, chaos magnum interpositum apud inferos et Abraham cum Lazaro et divitem in suppliciis esse testatur. Et revera, antequam flammeam illam rotam et igneam romphaeam et paradisi fores Christus cum latrone reseraret, clausa erant caelestia, et spiritum pecoris hominisque aequalis vilitas coarctabat. Et licet aliud videretur dissolvi, aliud reservari; tamen non multum intererat perire cum corpore vel inferni tenebris detineri* (*P. L.* XXIII, 1041-1042). Ailleurs il argumente avec vigueur contre Pélage : *Addis praeterea regnum caelorum etiam in Testamento Veteri repromitti, ponisque testimonia de apo-*

§ 5. Les prétendues erreurs de Qohéleth.

L'Ecclésiaste, plus que les autres écrits de l'Ancien Testament, excepté peut-être le Cantique des cantiques, prête à des interprétations défavo-

cryphis, cum perspicuum sit regnum caelorum primum in Evangelio praedicari per Joannem Baptistam et Dominum salvatorem et apostolos. Lege Evangelia... Tu autem nos Manichaeos vocas quia Legi Evangelium praeferentes in illa umbram, in hoc veritatem esse dicamus, et non intelligis stultitiam tuam impudentiae copulatam (*Dialogus adversus Pelagianos*, lib. I, n. 31 ; *P. L.* XXIII, 525).

Le même sujet est fréquemment touché par saint Augustin : *Educto autem populo in monte Sina* (*Moyses*) *divinitus acceptam tradidit legem, quod Vetus dicitur Testamentum quia promissiones terrenas habet ; et per Jesum Christum futurum fuerat Testamentum Novum quo regnum caelorum promitteretur. Hunc enim ordinem servari oportebat sicut in unoquoque homine qui in Deum proficit id agitur, quod ait Apostolus, ut non sit prius quod spirituale est, sed quod animale ; postea spirituale, quoniam sicut dicit et verum est : primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo caelestis* (*De civitate Dei*, lib. XVIII, cap. XI ; *P. L.* XLI, 568). On trouvera la même doctrine dans *De Gestis Pelagii*, n. 14 (*P. L.* XLIV. 328), *Enarratio in psalmum* LXXII, n. 3, 6 (*P. L.* XXXVI, 915, 917), *En. in ps.* LXXIII, n. 2 (*ibid.* 930-931), etc. Mais il est à noter que par Ancien Testament saint Augustin entend proprement la Loi mosaïque et non pas tous les écrits de l'ancienne alliance (*De Gest. Pelag.* n. 14) ; il admet en outre qu'un petit nombre de personnages vivant sous l'ancienne Loi ont eu par grâce spéciale l'intelligence des récompenses éternelles : *Illae felicitates patrum Dei beneficio concessae praedicabantur quamvis ad istam vitam transitoriam pertinentes. Illa quippe terrena munera in manifesto promittebantur et tribuebantur; in occulto autem illis omnibus rebus Novum Testamentum figurate praenuntiabatur et capiebatur intelligentia paucorum quos eadem gratia munere prophetico dignos fecerat. Dispensabant ergo illi sancti pro congruentia temporis Testamentum Vetus, pertinebant vero ad Testamentum Novum, nam et quando temporalem felicitatem agebant, aeternam veram et praeferendam intelligebant, et istam ministrabant in ministerio, ut illam consequerentur in praemio* (*Epistola* CXL, cap. II ; *P. L.* XXXIII. 540).

Les théologiens du moyen âge ont marché sur les traces du grand docteur. On lit dans Pierre Lombard (*In Epist. ad Hebraeos*, cap. VII ; *P. L.* CXCII, 455) : *Introductio vero fit per praedictum pontificem melioris spei, id est melioris legis per quam speratur gloria aeterna. Ibi enim sperabantur temporalia ; hic caelum... Ut enim sacerdotium Christi praeest levitico, ita et lex ejus praeest veteri. Melius est enim Novum Testamentum quam Vetus, quia meliora, id est aeterna promittit ; Vetus, temporalia.* Saint Thomas revient à plusieurs reprises sur ce point important dans ses divers ouvrages. Il suffira de citer la Somme théologique (d'après l'édition de Padoue de 1698) : *Primo enim ad legem pertinet, ut ordinetur ad bonum commune, sicut ad finem, ut supra dictum est, quod quidem potest esse duplex, scilicet bonum sensibile, et terrenum : et ad tale bonum ordinabat directe lex vetus : unde statim* (*Exod.* 3) *in principio legis invitatur populus ad regnum terrenum Chananaeorum. Et iterum bonum intelligibile, et caeleste : et ad hoc ordinat lex nova. Unde statim Christus ad regnum caelorum in suae praedicationis principio invitat dicens : Paenitentiam agite, appropinquabit enim regnum caelorum* (*Matth.* 4), *et ideo Aug. dicit in quarto contra Faustum, quod temporalium*

rables. Il convient de passer brièvement en revue les erreurs qu'on a cru découvrir dans ce livre.

rerum promissiones in testamento veteri continentur, et ideo vetus appellatur : sed aeternae vitae promissio ad novum pertinet testamentum (Iª IIæ, quaest. XCI, art. V, in corpore art.). *Fuerunt tamen aliqui in statu veteris testamenti habentes charitatem, et gratiam Spiritus sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales, et aeternas, et secundum hoc pertinebant ad legem novam* (*ibid.* quaest. CVII, art. I, ad secundum).

Il est instructif de voir Suarez aux prises avec ce qu'il considère comme une difficulté. Il reconnaît très exactement la position de saint Thomas : *Significat autem D. Thomas hoc esse intelligendum exclusive, ita ut non solum lex illa temporalia frequenter promiserit, quod evidentissimum est, sed etiam quod nihil excellentius promiserit, ad hoc enim discursus D. Thomae tendit* (*De legibus*, lib. IX, cap. VI, n. 19), et sur un point spécial celles des Pères : *Chrysostomus autem et Hieronymus, quia non de sola lege, sed de toto Testamento veteri loquuntur...* (*ibid.* n. 21). Puis, après avoir exposé aussi, sans s'appuyer sur aucun Père de l'Église, l'opinion d'après laquelle les observateurs de l'ancienne Loi auraient espéré la vie éternelle, il conclut pour son propre compte : *Dicendum vero est utramque partem recte intellectam veram esse ; nam lex proprie sumpta non promittebat praemia aeterna, sed temporalia, ut priores Patres docent... Et nihilominus verissimum etiam est homines sub lege constitutos habuisse promissionem vitae aeternae et spiritualium bonorum... Neque hoc posterius cum priori repugnat, quia hanc promissionem non habuerunt Judaei ex lege, sed ex patribus* (*ut ita dicam*), *utique per traditionem eorum* (*ibid.*).

Bossuet (*Discours sur l'Histoire universelle*, IIIe partie, ch. XIX) s'efforce d'expliquer pourquoi « les merveilles de la vie future » n'ont pas été pleinement révélées avant la venue du Messie : « Moïse était envoyé pour réveiller, par des récompenses temporelles, les hommes sensuels et abrutis. Puisqu'ils étaient devenus tout corps et tout chair, il les fallait d'abord prendre par les sens, leur inculquer par ce moyen la connaissance de Dieu et l'horreur de l'idolâtrie à laquelle le genre humain avait une inclination si prodigieuse.

« Tel était le ministère de Moïse. Il était réservé à Jésus-Christ d'inspirer à l'homme des pensées plus hautes et de lui faire connaître dans une pleine évidence la dignité, l'immortalité et la félicité éternelle de son âme.

« Durant les temps d'ignorance, c'est-à-dire durant les temps qui ont précédé Jésus-Christ, ce que l'âme connaissait de sa dignité et de son immortalité, l'induisait le plus souvent à erreur. Le culte des hommes morts faisait presque tout le fond de l'idolâtrie : presque tous les hommes sacrifiaient aux mânes, c'est-à-dire aux âmes des morts. De si anciennes erreurs nous font voir à la vérité combien était ancienne la croyance de l'immortalité de l'âme, et nous montrent qu'elle doit être rangée parmi les premières traditions du genre humain. Mais l'homme, qui gâtait tout, en avait étrangement abusé, puisqu'elle le portait à sacrifier aux morts. On allait même jusqu'à cet excès, de leur sacrifier des hommes vivants ; on tuait leurs esclaves, et même leurs femmes, pour les aller servir dans l'autre monde. Les Gaulois le pratiquaient, avec beaucoup d'autres peuples ; et les Indiens, marqués par les auteurs païens parmi les premiers défenseurs de l'immortalité de l'âme, ont aussi été les premiers à introduire sur la terre, sous prétexte de religion, ces meurtres abominables. Les mêmes Indiens se tuaient eux-mêmes pour avancer la félicité de la vie future ; et ce déplorable aveuglement dure encore aujourd'hui parmi ces peuples : tant il est dangereux d'enseigner la vérité dans un autre ordre que celui que Dieu

1. *Scepticisme.*

Les critiques aiment à dire que Qohéleth est un sceptique, mais ils atténuent d'ordinaire la rigueur de leur jugement en restreignant son doute à un nombre d'objets déterminé. C'est du moins ce que font Umbreit (1), Knobel (p. 16 ss.) et Barton (p. 49). H. Heine a généralisé davantage en appelant l'Ecclésiaste « le Cantique des cantiques du scepticisme ». Renan (p. 72) se contente de dire que c'est « un livre de scepticisme élégant ». Il n'y a rien d'élégant dans l'écrit de Qohéleth et lui-même n'est pas un dilettante. Il est plutôt fort sérieux et même tourmenté. On peut le dire sceptique, si par là on entend seulement qu'il a douté de certaines opinions professées de son temps ou même de vérités qui n'étaient point alors assurées. Ainsi, à son sens, l'homme ignore en quoi consiste pour lui le bonheur et par quels moyens il pourrait se le procurer : cette science, qui serait la souveraine sagesse, lui reste inaccessible (I, 17 ; II, 3 ; VI, 12). Il ne sait pas davantage, ni ne peut découvrir, et c'est seulement un autre aspect de la même question, d'après quels principes Dieu gouverne le monde (III, 11 ; VII, 14 ; VIII, 17 ; XI, 15), ni sur quoi il se base dans la répartition des biens et des maux, puisqu'il ne se règle pas sur les mérites de chacun (VII, 15 ; VIII, 10, 14 ; IX, 1-2). Il ne croit donc pas à la sagesse. Il ne croit pas davantage au succès (III, 1-15 ; VII, 13 ; IX, 11-12), ni au plaisir (II, 1 ss.), ni aux richesses (II, 11, etc.), ni il n'espère grand'chose des gouvernements humains (III, 16 ; V, 7). Sur tous ces points et sur quelques autres il est fort sceptique, l'expérience lui

a suivi, et d'expliquer clairement à l'homme tout ce qu'il est, avant qu'il ait connu Dieu parfaitement.

« C'était faute de connaître Dieu, que la plupart des philosophes n'ont pu croire l'âme immortelle, sans la croire une portion de la Divinité, une divinité elle-même, un être éternel, incréé aussi bien qu'incorruptible, et qui n'avait non plus de commencement que de fin...

« C'est pourquoi la loi de Moïse ne donnait à l'homme qu'une première notion de la nature de l'âme et de sa félicité...

« Encore donc que les Juifs eussent dans leurs Écritures quelques promesses des félicités éternelles, et que vers les temps du Messie, où elles devaient être déclarées, ils en parlassent beaucoup davantage, comme il paraît par les livres de la Sagesse et des Machabées ; toutefois cette vérité faisait si peu un dogme universel de l'ancien peuple, que les sadducéens, sans la reconnaître, non seulement étaient admis dans la synagogue, mais encore élevés au sacerdoce. C'est un des caractères du peuple nouveau, de poser pour fondement de la religion la foi de la vie future, et ce devait être le fruit de la venue du Messie. »

Des faits relatés par Bossuet on peut rapprocher ce qu'écrit Renan (*Histoire du peuple d'Israël*, Paris, 1887, I, p. 40) : « L'horrible férocité des Scythes venait en grande partie de leur croyance exagérée à la survivance de l'individu après la mort. »

(1) *Coheleth scepticus*, p. 12 ss.

ayant appris à l'être (1). Mais il ne songe guère à instituer une critique de la connaissance ou à nier son objectivité, et à vrai dire personne ne l'en accuse.

2. *Incrédulité.*

D'après Hartmann (2), l'Ecclésiaste doit être regardé comme « le bréviaire du matérialisme le plus moderne et de la plus parfaite indifférence ». Renan ose dire (p. 41) que « le Cantique et le Cohélet sont comme une chanson d'amour et un petit écrit de Voltaire égarés parmi les in-folio d'une bibliothèque de théologie », sauf à reconnaître ailleurs que Qohéleth n'est ni un impie ni un athée (3). Siegfried (p. 7) affirme au contraire que sa foi a fait naufrage. Mais Barton (p. 49) exprime l'opinion commune des exégètes quand il écrit : « Bien que Qohéleth soit un sceptique, il n'a pas abandonné la foi en Dieu. »

Dût-on réduire autant que le fait Siegfried l'étendue de l'écrit fondamental, il faudrait reconnaître encore que Qohéleth professe nettement, dans I, 13; III, 10, 15, 18; VI, 2; VII, 26; VIII, 17, la foi en Dieu, maître absolu du monde, régulateur des événements et surtout de la destinée humaine, mais dont les principes et les procédés de gouvernement restent incompréhensibles à l'homme (4). Mais dès lors il est arbitraire d'enlever à Q^1 des textes comme II, 24 *in fine;* III, 12 *in f.;* V, 17, 18 *in f.*, et parallèles, lesquels ne font qu'affirmer la maîtrise de Dieu sur les événements, ni plus ni moins que III, 15 ; et il n'y a pas non plus de raison plausible de lui retirer III, 11 *b*, qui reproduit la pensée de VIII, 17, ni VII, 13-14, ni IX, 1, ni XI, 5. Pour faire de Qohéleth un incrédule, il faut retrancher de son livre nombre de passages qui portent certainement sa marque, sous le seul prétexte qu'ils expriment une croyance. Et encore, on le voit, quels que soient les découpages que l'on fasse subir au texte, on ne réussit pas à en exclure le nom et l'idée de Dieu. En réalité on ne peut nier la foi de Qohéleth qu'en révoquant en doute sa sincérité. Mais cet

(1) Le scepticisme de Qohéleth est moins singulier qu'il ne paraît d'abord. Il consiste surtout à reconnaître la vanité et l'insuffisance des biens créés, l'impuissance où est l'homme de trouver en ce monde le bonheur auquel il aspire. C'est là un thème que les moralistes chrétiens ont aimé à développer. Si en outre Qohéleth fixe des bornes à la raison, ces limites sont-elles bien éloignées de celles que les théologiens modernes déterminent quand ils affirment la nécessité morale de la révélation pour certaines vérités naturelles ?

(2) *Das Lied vom Ewigen*, Sanct Gallen, 1859, p. 12.

(3) « L'auteur est loin d'être un des insensés qui disent : « Dieu n'est pas. » On peut le trouver sceptique, matérialiste, fataliste, pessimiste surtout; ce que sûrement il n'est pas, c'est athée » (p. 20; cf. p. 87).

(4) Pour l'interprétation de VIII, 17, qui dans Siegfried ne paraît pas exacte, se reporter au *Commentaire*.

homme est d'une droiture et d'une simplicité parfaites, et il ignore tout respect humain. Renan (p. 90) a eu raison d'écrire qu' « il ne pose jamais » : chez lui, l'homme en devenant écrivain ne se dédouble pas, ni ne se met à jouer un rôle.

Au fond, la question se réduit à savoir si un Juif croyant a pu garder une raison assez libre et assez pénétrante pour ne pas s'abuser sur la réalité, si un israélite a pu constater l'absence de rétribution et conclure même à la vanité de la vie, tout en professant la foi à l'existence de Dieu et à son action dans le monde. Et c'est presque demander s'il peut y avoir un penseur dans le croyant, ou si la foi peut travailler sur elle-même sans se détruire, mais de façon à progresser. Une pareille question ne peut être tranchée a priori et dans le vide, mais sur le terrain de l'histoire et des faits. Or, l'état d'esprit qui vient d'être défini, bien loin de constituer une impossibilité, apparaît, à un moment du développement religieux d'Israël, comme une nécessité historique. Dès lors qu'il est avéré qu'en un temps Israël a ignoré les rétributions futures, il est naturel qu'il ait traversé, pour parvenir à les connaître, une période d'inquiétude et de recherche. Une crise a dû avoir lieu (1). Pour qu'elle n'eût pas existé, il faudrait que, du jour où a été sentie l'insuffisance du monde présent, le monde futur ait été immédiatement révélé. Il n'en a pas été ainsi. Dès l'époque de Jérémie et d'Ézéchiel (vi^e siècle), la théorie de la rétribution temporelle était attaquée, et au début du iie siècle, Ben Sira ignorait encore les récompenses éternelles. La croyance eut donc alors à supporter, devant l'intelligence mal éclairée et jugeant d'un point de vue partiel et fragmentaire, une objection sérieuse. Mais c'est précisément parce que la position du croyant était difficile et embarrassée qu'elle doit avoir été celle de Qohéleth. Car enfin il ne cache pas qu'il est dans une sorte de désarroi. Or, s'il n'avait pas eu la foi, il aurait pu souffrir de la vanité de tout, mais aurait-il dû s'en étonner ? Il aurait pu regretter les injustices qu'il constatait, mais aurait-il dû y voir une anomalie ? Son cœur aurait pu n'être pas satisfait, mais son esprit n'aurait-il pas dû être en repos ? Le monde marchait apparemment selon la logique de l'hypothèse athée, la force y étant la loi suprême et la mort la fin de tout. Il n'y avait plus de heurt entre une foi qui n'existait pas et l'expérience. Le monde était mauvais, mais non pas en contradiction avec son principe. Si donc Qohéleth reste surpris de voir que toutes choses vont au rebours de la justice et de la raison, que les événements procèdent sans règle,

(1) On ne doit pas oublier qu'il s'agit ici d'une vérité de l'ordre naturel, que l'esprit humain peut donc discuter et découvrir par ses propres forces. On ne voit pas pourquoi la raison, qui s'est exercée sur cette vérité chez les peuples païens, en aurait été tenue à l'écart chez le peuple de Dieu. Les écrits des sages n'ont d'ailleurs touché à ce problème que sous l'impulsion de l'Esprit inspirateur, et la solution a été donnée plus tard, sous une forme particulière, par la révélation.

c'est qu'il croit encore qu'un Dieu juste et sage gouverne le monde.

D'ailleurs, on l'a dit, sa position n'est pas isolée. Plusieurs psalmistes et l'auteur de Job sont avec lui pour le fond, et personne ne prétendra qu'ils ont perdu la foi. Il est vrai que leurs plaintes gardent un accent de piété que le livre de Qohéleth ignore, qu'ils ne concluent pas comme lui à l'universelle vanité, et qu'ils paraissent ordinairement retenir quelque espérance. Ces différences s'expliquent en partie par une question de point de vue, celui de Qohéleth étant plus humanitaire que théologique (1). Mais s'il a élargi le problème, il ne l'a pas posé d'une façon plus aiguë, et si Job et les psalmistes ont pu allier leurs déceptions, qui parfois voisinent fort avec la désespérance (Job, III; IX-X; XIV; XVII, 15-16; Ps. XXXIX), à une véritable piété, Qohéleth a pu allier les siennes avec une religion sincère. Il n'a pas les effusions de la piété, mais il n'a pas le ton de l'incroyance.

S'il restait une inquiétude sur la religion de Qohéleth, elle devrait céder devant le témoignage de ses contemporains. Ils étaient bien placés pour connaître l'homme et pour juger de sa foi. Or ils n'en ont pas douté. Son livre a été accueilli et rangé parmi les paroles des sages (XII, 11); l'Épiloguiste a rendu hommage à sa sincérité et à son orthodoxie (XII, 10) en un temps où les additions du *ḥasid* (XII, 13-14 et parallèles) et même du *ḥakham* (surtout VII, 1-6) ne prévenaient pas encore une interprétation défavorable. Ce fait est significatif et de première importance. Dire qu'à ce moment le nom de Salomon sauva le livre (2), et supposer que les sages l'auraient reçu malgré son caractère hétérodoxe, est bien invraisemblable. Outre que l'auteur devait être alors fort connu (cf. I, 2; VII, 27; XII, 9-10), pense-t-on que les sages aient été assez peu perspicaces, assez naïfs, pour se faire illusion sur le contenu de l'opuscule? Évidemment non, puisqu'on le leur fait aussitôt corriger. Mais alors, comment ont-ils pu croire que Salomon avait écrit un mauvais livre?

La foi de Qohéleth est un fait affirmé par lui-même, reconnu par ses contemporains, et notamment par les sages. La mentalité qui fut la sienne se retrouve substantiellement dans Job et dans quelques psaumes. Elle a été une nécessité historique, et il est assez significatif qu'on n'ait douté de l'orthodoxie de Qohéleth que beaucoup plus tard, après Jésus-Christ, en un temps où l'on connaissait les rétributions futures et où l'état d'esprit antérieur paraissait impossible à concevoir.

(1) On veut dire que Qohéleth se place au point de vue des intérêts de l'homme et de son bonheur, plus qu'au point de vue des attributs divins. Voir ci-dessus, p. 178.

(2) SIEGFRIED, p. 10 et 11.

3. *Négation de l'immortalité de l'âme.*

L'immortalité de l'âme serait un des principaux dogmes que l'incrédulité de Qohéleth aurait rejetés. La plupart des auteurs anciens et, parmi les modernes, Zirkel (p. 80), Hävernick-Keil (p. 448 s.), von Essen (p. 86 ss.), Wangemann (p. 103), Vaihinger (p. 17), Hengstenberg (p. 26), Hahn (p. 66 et 196), Ginsburg (p. 17), Delitzsch (p. 411 et 424), Motais (I, p. 192-293), Wright (p. 192-201), Cornely (p. 179 s.), Gietmann (p. 11 et 182) pensent que Qohéleth a cru à l'immortalité de l'âme et à la rétribution future, bien qu'il n'énonce pas ces vérités avec la même netteté que le Nouveau Testament. Mais Cajetan (1), Grotius (sur III, 21), Jahn (p. 845 s.) comprennent qu'on ne peut prêter à l'Ecclésiaste des affirmations pareilles : il a voulu dire que l'immortalité de l'âme ne peut être prouvée par la seule raison sans le secours de la révélation. Nachtigal (p. 256), Umbreit (2), Knobel (p. 23 et 174 ss.), Nowack (p. 234 et 307), Mc Neile (p. 17 et 48), Barton (p. 47) vont plus loin et pensent que Qohéleth révoque en doute l'immortalité de l'âme. Ewald (p. 184), Bickell (p. 44 s.), Kleinert (3) préfèrent dire qu'il écarte seulement la solution nouvelle de l'immortalité de l'âme, déjà proposée de son temps ; Condamin et Zapletal, qu'il a hésité entre l'ancienne conception du cheol et les idées nouvelles plus consolantes qui préparaient la doctrine évangélique (4). Le Clerc (5), Chr. Schmidt (p. 221-254), de Wette (6), Luzzatto, Grätz (p. 74), E. Reuss (7), Wildeboer (p. 135 et 165) prennent une position nette : l'Ecclésiaste nie l'immortalité de l'âme. Renan (p. 22) écrit que Qohéleth « n'a pas la moindre notion d'une vie à venir... La mort termine la vie consciente pour l'individu ». Et Siegfried (p. 44), plus radical que tous les autres commentateurs, ne craint pas de soutenir que Qohéleth rejette même la survivance de l'âme dans le cheol.

Cette survivance obscure, inférieure à la vie sur terre, et sans rétribution, doit être en effet distinguée de l'immortalité de l'âme conçue en rapport avec les récompenses et les peines éternelles. Que l'Ecclésiaste ait ignoré celle-ci, personne ne peut le nier. S'il y avait cru, il n'aurait

(1) *Commentarii in sacram Scripturam*, Lugduni, 1639, III, p. 608 ss.
(2) *Coheleth scepticus*, p. 17.
(3) *Th. St. and Kr.*, 1909, p. 523.
(4) Voir ci-dessus, p. 74.
(5) *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament composée par le P. Richard Simon, de l'Oratoire*, où en remarquant les fautes de cet auteur, on donne divers principes utiles pour l'intelligence de l'Écriture Sainte, Amsterdam, 1685, lettre 12, p. 272 ss.
(6) *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das A. T.*, Berlin, 1852, p. 354.
(7) *Die Geschichte der heiligen Schriften des A. T.*, Braunschweig, 1890, p. 573.

pu écrire son livre. Il n'eût pas formulé sans restriction ni explication les propositions contenues dans III, 18-21. Il n'eût pas dit que l'homme ignore « ce qui est bon pour lui » (VI, 11), qu'il ne peut se procurer aucun bien durable (I, 3, etc.), que, le sort des bons ne différant pas sur terre de celui des méchants, il ne leur reste ensuite à tous que la mort sans espoir de retour, le cheol sans activité ni connaissance (IX, 1-10). Il n'eût pas, jusqu'à la fin, affirmé la vanité de la vie et conclu toujours qu'il n'y a rien de meilleur pour l'homme que de cueillir au jour le jour les joies qui passent (II, 24 et parallèles). Ce n'est pas ainsi que parle le livre de la Sagesse. Mais Qohéleth n'a pas révoqué en doute la survivance dans le cheol. Même il l'affirme expressément (IX, 10; cf. VI, 6). Seulement, comme cette survivance n'avait rien de consolant, elle n'entre pas en ligne de compte dans le bilan qu'il dresse des avantages et des inconvénients de l'existence, ou plutôt, elle n'y entre que comme un point noir de plus, comme la privation, sans compensation aucune, des joies qui sont le partage des vivants.

Qohéleth ignore donc l'immortalité de l'âme au sens chrétien du mot. Mais la nie-t-il formellement et en connaissance de cause, comme plusieurs le prétendent? Ou du moins l'écarte-t-il, la révoque-t-il en doute, parce qu'elle ne se présentait pas à lui dans un état de pureté et avec les garanties nécessaires? On s'appuie, pour le soutenir, sur une interprétation fautive de III, 19-21, d'une part, et de III, 22 *in fine* et parallèles, d'autre part. Il suffira pour trancher la question de résumer les conclusions du *Commentaire* sur les textes invoqués.

Le développement contenu dans III, 19-21 repose sur une théorie assez nette du composé humain. Qohéleth distingue dans l'homme le corps, l'âme et la *rouaḥ*. Les deux premiers termes expriment chez lui à peu près les mêmes concepts que chez nous, et quant à leurs destinées, tandis que le corps retourne à la terre après la mort, l'âme descend au cheol où elle continue de subsister. Mais il n'existe pas dans notre langue de terme exact pour rendre le mot *rouaḥ*, simplement parce que ce mot recouvre un concept depuis longtemps périmé. Si on essaie de le traduire, « souffle » dit trop peu, et « esprit » dit trop; « souffle de vie » peut être accepté, car *rouaḥ* désigne la force vitale, laquelle est censée résider dans le souffle. Pour l'Hébreu primitif, en effet, le souffle n'est pas seulement l'indice de la vie, il en est le véhicule. Ce qu'il a d'étrange et d'insaisissable en fait la cause appropriée de cette réalité mystérieuse et puissante qu'est la vie. Qu'on veuille bien oublier que le souffle n'est qu'un peu d'air expiré et décomposé, la respiration, une des multiples fonctions de la vie animale, ni plus ni moins nécessaire que telle autre, qu'on se défasse de toute idée scientifique, et qu'on cherche à rejoindre la conception tout imaginative du souffle, élément divin qui fait vivre. Car il est chose divine par

son excellence et son origine : quand Dieu crée ou fait naître, il le donne, et quand il fait mourir, il le reprend. Même dans l'homme, le souffle reste la propriété de Dieu. Quel scandale ce fut, quand on osa dire que le souffle n'était qu'un peu d'air et de vapeur (Sag. II, 2-3) sans consistance et sans valeur, sans efficacité et sans mystère! Et comme les matérialistes d'alors crurent avoir trouvé un irréfutable argument! Du temps de Qohéleth, on n'en était pas encore là; le « souffle de vie » gardait toujours son prestige. Seulement, comme les bêtes, elles aussi, ont « le souffle » et que toute vie est un don de Dieu, notre auteur, constatant que l'homme naît et meurt comme l'animal, conclut avec tristesse que la vitalité de l'un n'a pas de supériorité sur celle de l'autre. Toutes deux ont même origine, même durée : elles doivent avoir la même fin. Si le « souffle de vie » de l'homme retourne à Dieu après la mort, pourquoi n'en serait-il pas de même de celui de l'animal, et si « le souffle de vie » de l'animal se perd en terre, pourquoi pas celui de l'homme? L'un n'est pas meilleur que l'autre. Il paraît bien cependant que l'opinion commune, en vertu du même sentiment de respect pour la dignité humaine qui ne permet pas de faire voisiner le cadavre de l'homme et celui de la bête, attribuait à cette époque au souffle de vie de l'un et de l'autre une direction différente. Quoi qu'il en soit, Qohéleth ne s'occupe pas de l'âme. S'il l'avait en vue, il ne nierait pas seulement la doctrine chrétienne de l'immortalité, mais même la survivance dans le cheol.

Mais, dira-t-on, Qohéleth ne révoque-t-il pas en doute la possibilité pour l'homme de pénétrer le mystère de l'autre vie, quand, à la suite du texte précédent, il ajoute : « Car qui lui donnera de découvrir ce qui arrivera *après lui* »? Ainsi traduite, la proposition paraît avoir le sens qu'on lui prête. Mais si elle l'avait en effet, elle devrait venir immédiatement à la suite de III, 21 et non pas après 22*a*. Il n'est pas naturel non plus d'employer la formule « ce qui arrivera *après lui* » pour désigner ce qui doit arriver à l'homme après sa mort dans un monde autre que celui-ci. On croit avoir démontré dans le *Commentaire* que cette traduction est fautive et que le verset a pour but d'exhorter l'homme à jouir immédiatement, au cours même de son travail et sans remettre à plus tard : « car il ignore ce que l'avenir (terrestre) lui réserve ». Il n'y a pas de doute que tel soit le sens de VI, 12 *in fine* où se lit une proposition analogue, mais avec l'addition « sous le soleil ». Dans VII, 14 (cf. 13 et 15) il n'est question aussi que de l'avenir terrestre : « Dieu enchevêtre tellement ici-bas les événements heureux et malheureux, il les distribue si bien sans tenir compte d'aucun principe et en particulier du mérite moral ou du démérite, qu'il est impossible à l'homme de prévoir ce qui arrivera ». On doit interpréter de même X, 14*b*. Ce verset est en rapport avec X, 8-9, qui est rédigé dans l'esprit de IX, 11-16 et

x, 5-7 : « Dans toutes ses entreprises l'homme court le risque d'un échec ». Et x, 14 *b* ajoute par mode de conclusion : « L'homme ne sait jamais ce qui peut arriver ». Tous ces textes n'ont rien à voir avec la rétribution future. De celle-ci Qohéleth ne s'occupe pas : elle ne lui a pas été révélée. Il s'en tient à l'ancienne conception du cheol.

4. *Épicurisme.*

Le terme d'épicurisme est employé ici au sens vulgaire du mot. On ne se demande pas précisément si Qohéleth a adopté le système philosophique d'Épicure; on l'accuse d'avoir enseigné la morale du plaisir et fait de la jouissance sensible tout le but de la vie humaine (1).

Les passages souvent cités : ii, 24-25; iii, 12-13, 22; v, 17-19; viii, 15; ix, 7-10 ; xi, 7-10 sont en effet susceptibles d'être mal interprétés. On ne peut dissimuler que l'auteur recommande l'usage des plaisirs sensibles. Chercher à ses paroles un sens allégorique serait une vaine tentative. Peut-être pourrait-on discuter sur les termes « manger et boire » contenus dans les premiers textes, et prétendre qu'ils désignent simplement l'ensemble des actes nécessaires à l'entretien de la vie physique (cf. Ex. xxiv, 11 ; I R. iv, 20). Mais le contexte, et surtout la teneur de x, 7 ss. ; xi, 7 ss., ne laissent aucun doute sur les intentions de Qohéleth, et même certaines expressions (surtout dans xi, 7 *a*) seraient positivement inquiétantes (cf. Is. xxii, 13 ; Sag. ii, 6-9), si elles n'étaient envisagées qu'en elles-mêmes. Il n'est pas douteux cependant que Qohéleth ait uniquement en vue les joies régulières et normales de la vie humaine. Tandis qu'Épicure a inventé son système afin de libérer les hommes de la crainte des dieux, Qohéleth, croyant sincère, regrette que l'intervention divine dans le monde ne soit pas plus constante et le rôle justicier de la Providence plus effectif (viii, 14, ix, 3). S'il est loin d'exclure la jouissance, il n'enseigne point la morale du plaisir ; il en professe une autre, la morale traditionnelle. Les plaisirs qu'il recommande sont présentés par lui comme un don de Dieu (ii, 24 ; iii, 13 ; v, 18 ; ix, 7), qui s'en sert pour faire oublier un instant à l'homme son incurable misère (v, 19). Mais ils sont impuissants à remplir le but de la vie (ii, 1 ; xi, 8 *in f.* et 10 *in f.*) et à satisfaire les besoins du cœur de l'homme. Qohéleth met si bien en relief l'insuffisance radicale de tous les biens et le caractère décevant de toutes les espérances terrestres, que tout en exhortant à la jouissance, il prépare néanmoins son lecteur à s'en détacher. Comme enfin il condamne expressément la folle joie et la recherche effrénée des plaisirs (ii, 2-3, 11 ; vii, 25; ix, 3), il est clair qu'il n'entend recommander, dans ii, 24 et parallèles, que les joies normales providen-

(1) Voir ci-dessus, p. 26.

tiellement attachées par Dieu aux actes de l'homme. C'est bien ainsi que l'Épiloguiste l'a entendu (xii, 10), et jamais les sages n'auraient recueilli un écrit qu'ils auraient tenu pour un mauvais livre.

D'ailleurs, la doctrine de Qohéleth sur ce point spécial ne leur était pas aussi étrangère à eux-mêmes qu'on le pourrait croire. Une sorte d'eudémonisme orthodoxe fut proposé, et dans une certaine mesure accepté parmi eux, comme une solution, au moins provisoire, du problème toujours douloureux de la rétribution. Ben Sira, qui résume les divers aspects du judaïsme de son temps, ne contient-il pas, lui aussi, une exhortation à la jouissance, motivée de même sur la perspective de la mort et du triste sort réservé aux âmes dans le cheol (B. S. xiv, 11-19 ; cf. xxx, 17-19, 21-24 ; xxxviii, 16-23 ; xl, 18 ; xli, 1-4) (1)? Son livre n'est pas homogène, et sa doctrine n'est point systématisée comme celle de Qohéleth. Le point de vue signalé voisine chez lui avec des considérations religieuses et même pieuses d'un accent très pénétré. Sa présence ne peut cependant être méconnue, et elle suffit à établir que Qohéleth n'était point un isolé parmi les sages et qu'il ne s'opposait pas à l'orthodoxie de son temps. Personne ne saurait être surpris de ce fait. L'Ancienne Loi ne promettait que les biens de la vie présente et elle mentionnait en particulier ceux de l'ordre matériel (Ex. xxvi ; Deut. xxviii ; cf. I R. iv, 20). Il est vrai qu'en même temps elle imposait la justice, la charité, la chasteté conjugale, les devoirs envers Dieu, et tendait à élever l'homme de plus en plus. Mais si Dieu promettait au juste les joies de ce monde, les sages avaient-ils tort de l'inviter à les prendre quand Dieu les lui accordait, puisque aussi bien les bons ne croyaient pas avoir d'autre récompense à espérer, et qu'ils pouvaient ainsi compenser les défauts trop évidents d'une rétribution terrestre insuffisante et mal répartie ? La délicatesse chrétienne peut être choquée de pareilles invitations. L'âme à laquelle la vie éternelle a été révélée, et qui se sait créée pour des joies plus hautes, ne peut plus goûter certains plaisirs, même normaux, de la vie présente sans en ressentir une humiliation et sans en redouter quelque souillure. Mais cette pudeur de la jouissance est un sentiment que l'antiquité juive n'a guère connu et dont il faut faire abstraction pour juger Qohéleth. La liberté de son langage s'explique assez par les mœurs de son temps. Elle trouverait une autre excuse, s'il en était besoin, dans le fait qu'il écrivit seulement pour un petit cercle de sages préoccupés, comme lui, des plus graves problèmes de théologie morale. Au reste, sa parole est chaste. Deux fois seulement il mentionne la femme, une fois pour la critiquer sévèrement (vii, 26), une autre fois pour indiquer de façon convenable qu'elle est la compagne naturelle de la vie de l'homme (ix, 9). Les sages en général et

(1) Voir ci-dessus, p. 63.

Ben Sira en particulier ne nous ont pas habitués à tant de réserve (cf. Prov. v, 18 ss.; Eccli. xxvi, 12; B. S. xxx, 20).

Il faudrait en finir avec la légende ridicule de Qohéleth, vieillard blasé, qui aurait été dans sa jeunesse, autant qu'il le put, un viveur, même un viveur assez vulgaire, et ne serait revenu de tous les plaisirs que parce qu'il en aurait largement usé (ii, 1-10). Une très longue expérience n'est pas nécessaire pour apprécier la valeur du plaisir, et les personnes les plus convaincues de sa vanité ne sont pas d'ordinaire celles qui lui ont sacrifié le plus longtemps. Le fait que Qohéleth use de fiction dans l'exposé de cette expérience et, au lieu de la prendre simplement à son compte, l'attribue en quelque façon à un autre, donne l'impression qu'elle ne lui est pas précisément personnelle. Cette impression s'accentue si l'on remarque de quelles observations il fait précéder son récit, le soin qu'il apporte à déclarer vaine la poursuite effrénée du plaisir (ii, 1-2), avant même que de la décrire, et l'attention qu'il a de noter comment Salomon-Qohéleth, en s'y livrant, agissait par mode d'expérimentation et dans un intérêt de recherche philosophique. Tant de précautions « oratoires » montrent qu'il n'avouerait pas volontiers, lui un sage, avoir pratiqué la « folie », et qu'il n'a jamais eu sur le plaisir d'autres manières de voir que celles qu'il exprime ailleurs (vii, 25; cf. ix, 3) et qui sont communes à tous les sages (vii, 1-6). Quoi qu'il en soit, un penseur de cette force et de cette originalité n'était pas homme à s'enliser dans les jouissances les moins nobles. Qohéleth fut avant tout un philosophe (i, 16-18). Il s'est adonné avec passion aux travaux de l'intelligence. Il a usé ses forces à vouloir résoudre le problème de la vie (viii, 16), et il ne l'a certainement pas fait sans renoncer à plus d'une joie qu'il eût eu le droït de goûter. Non plus que la conscience du devoir, le sentiment de l'idéal ne lui a manqué. Une existence maladive, qui en le déprimant n'a pas été sans influer sur le caractère de son œuvre, et une vieillesse prématurée furent le résultat le plus tangible de son acharnement à l'étude (xii, 12, cf. 9-10). Parvenu presque au terme de sa vie, il avoue son échec : il n'a pas trouvé, et personne ne trouvera, le moyen de parvenir à un bonheur qui corresponde aux efforts de l'homme et comble ses désirs. En désespoir de cause, il recommande la vie commune comme le dernier mot de la sagesse humaine : « Tenons-nous-en là. Contentons-nous de l'ordre de choses établi par Dieu et prenons la vie telle qu'il l'a faite. Toute autre ambition est vaine et risque en outre de nous faire perdre les quelques joies que nous pouvons réellement espérer. » C'est là, semble-t-il, tout son épicurisme (1).

(1) Du moins Qohéleth n'a-t-il pu aller beaucoup plus loin, du moment qu'il maintient les règles de la morale. Plusieurs trouveront trop idéalisé le portrait qu'on a tracé de lui. Mais puisque Ben Sira, qui exhorte également à jouir ici-bas, reste

5. *Déterminisme.*

Qohéleth limite rigoureusement le pouvoir de l'homme. Il n'admet pas que sa volonté ni ses efforts puissent rien changer à l'ordre des événements, tel qu'il a été réglé par le Tout-Puissant (I, 15; III, 14; VI, 10; VII, 13; IX, 1). Les commentateurs ont souvent interprété ces textes et surtout la table des antithèses (III, 1 s.) dans un sens déterministe. En réalité, les autres livres sapientiaux et les livres saints en général contiennent des affirmations tout aussi inquiétantes pour la liberté humaine, et plus encore, que les paroles de Qohéleth (Prov. XVI, 1, 3, 4, 9, 33; XIX, 21; XX, 24; XXI, 1, 30-31; cf. Gen. XXXIX, 21; Ex. IV, 21; VII, 3; X, 1, 27; Is. VI, 9-10; XXII, 11-12; LXIII, 17; Am. VI, 6; Lam. III, 28, etc.). Les Hébreux, comme les Sémites en général, n'étaient pas disposés à restreindre l'action de Dieu dans le monde. Néanmoins cette action, dans Qohéleth, porte sur les événements en général et sur les résultats ou les suites des actes de l'homme (IX, 1). L'existence du libre arbitre n'est pas mise en cause. Souvent même elle est clairement supposée (III, 16; IV, 1), et les façons ordinaires de parler de l'auteur font entendre que l'homme est maître de ses déterminations et responsable de ses œuvres (VII, 15-17; VIII, 10-15; IX, 2-3; cf. II, 24 et parallèles).

6. *Pessimisme* (1).

Les pessimistes modernes ont réclamé Qohéleth pour leur ancêtre. A. Schopenhauer (2) le qualifie de génial philosophe. M. Venetianer (3) aime à rapprocher les doctrines de l'un et de l'autre. A. Taubert (4) appelle les premiers chapitres de l'Ecclésiaste (I-III; IV, 1-4) « un catéchisme de pessimisme » et ose affirmer que le pessimisme de Job, de Jérémie et de Qohéleth ne diffère pas essentiellement de celui de Schopenhauer.

néanmoins très religieux et même pieux, c'est donc que les dispositions manifestées par ces invitations au plaisir n'étaient pas incompatibles, en ce temps-là, avec une réelle élévation de pensée et de sentiment.

(1) Wright (p. 141-214) et Fr. Sawicki (*Der Prediger, Schopenhauer und Ed. von Hartmann, oder biblischer und moderner Pessimismus*, Fulda, 1903) ont assez longuement agité cette question; mais l'un et l'autre prêtent à Qohéleth la foi explicite aux rétributions futures.

(2) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, 1819, dans *Sämmtliche Werke*, Leipzig, 1864, III, p. 731.

(3) *Schopenhauer als scholastiker*, Berlin, 1873, p. 275.

(4) *Pessimismus und seine Gegner*, Berlin, 1873, p. 75. Anna Taubert, qui souvent est prise pour un homme (par exemple dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, publiée sous la direction de F. LICHTENBERGER, Paris, 1877-1882, X, p. 502), fut la première femme d'Eduard von Hartmann, l'auteur de *Die Philosophie des Unbewussten*, Berlin, 1869.

Qohéleth est évidemment un pessimiste, en ce sens que son attention se porte d'une façon à peu près exclusive sur les côtés sombres de l'existence et sur les défectuosités de la condition humaine. A son jugement, la vie est mauvaise : elle manque son but, si du moins ce but n'est autre chose que notre félicité. Les efforts que l'homme peut faire pour se procurer le bonheur ne sont assurés d'aucun succès (III, 1-14, etc.) et s'il s'est acquis quelques avantages, la mort doit les lui enlever (II, 14, etc.) ; entre temps, il lui faut subir les injustices des puissants (III, 16 ; IV, 1 ; V, 7), une foule de maux divers (IV, 4 ss. 7 s. ; V, 9-13 ; VI, 1 ss. etc.) ; et le comble, c'est que l'absence de rétribution ne permet même pas au juste de rien espérer (VII, 15, etc.).

Tout n'est pas à blâmer dans ce pessimisme de Qohéleth. La partie négative de son petit traité est même celle qu'on a le plus appréciée dans la suite des temps, sinon à son époque. La morale chrétienne lui a emprunté ses formules et ses pensées sur la vanité de toutes choses, et les âmes religieuses ont aimé à le lire pour se détacher de l'attrait des créatures. Sa critique de la vie n'est donc pas toute à rejeter : il est bien vrai que le monde présent ne suffit point à l'homme. La partie positive de l'œuvre est plus faible. Mais à chaque jour suffit sa peine. Comme on le dira plus loin, il fallait d'abord détacher l'âme juive du monde présent et l'amener à désespérer de trouver le bonheur ici-bas. Quand elle en sera à ce point, Dieu saura lui donner une autre espérance.

Le pessimisme de Qohéleth n'est d'ailleurs pas absolu. Il lui reste un principe indéfectible d'optimisme dans la croyance en Dieu ; car cette croyance contient éminemment la foi à la vie et au bonheur, le monde et l'homme procédant de l'être infini et infiniment bon, source inépuisable de l'une et de l'autre. De fait, qu'il soit vrai ou non que l'athéisme conduise logiquement au désespoir, il est sûr que le pessimisme moderne est athée et basé sur l'athéisme. En outre, il ne saurait fonder les règles essentielles de la morale. Qohéleth, qui croit en Dieu et à la morale, est donc loin des pessimistes du siècle dernier. Il est vrai que la racine d'optimisme qui reste en lui ne se développe pas suffisamment, et même que sa foi à une Providence dirigeant le monde suivant un plan sage, mais impénétrable (III, 11 ; VIII, 17), sa foi à une morale convenable, mais en apparence dénuée de sanction, enfantent chez lui le mécontentement et la plainte plutôt que la confiance. Cependant cette foi subsiste et reste un solide point d'attache pour de futures espérances. Dieu reste bon encore envers l'homme ; car tout ce qui nous arrive d'agréable vient de lui (II, 24 et parallèles), et bien que Qohéleth par instants déclare la mort meilleure que la vie (II, 17 ; IV, 2 ; VI, 3), il reconnaît pourtant que « la lumière est douce » et qu' « il est agréable aux yeux de voir le soleil » (XI, 7). Enfin la conclusion pratique du livre : le conseil d'accep-

ter courageusement la condition qui nous est faite, et jusqu'à l'exhortation à cueillir les plaisirs que Dieu sème sur notre chemin, cette conclusion n'implique-t-elle pas, chez un homme sans illusions et pénétré de la vanité de toutes les joies, un acte de soumission à l'ordre établi par le souverain maître (vi, 10) et, dans les dernières profondeurs de l'âme du croyant, un acte d'abandon au pilote du monde et des existences individuelles, tandis que la foi nettement professée aux desseins mystérieux de la Providence divine laisse, en fait, une porte ouverte à l'espérance (1)?

Néanmoins, c'est ici que l'intervention du *ḥasid* est la bienvenue : son affirmation expresse de la rétribution, malgré ce qu'elle a d'imparfait, complète heureusement le livre en y faisant résonner une parole de consolant espoir.

7. *Égoïsme.*

Renan (p. 89), Kuenen (p. 169), Kleinert (2), pour ne nommer que ceux-là, ont fait observer quelle grande place tient l'égoïsme dans le livre de Qohéleth. Les considérations y roulent presque uniquement sur le plaisir ou le déplaisir qu'on peut éprouver en ce monde, sur les avantages et les inconvénients de l'existence. Le moi y devient la mesure des choses et c'est d'après ses besoins et ses désirs qu'on juge la vie : elle serait bonne, si le moi en sortait satisfait.

Qohéleth est sûrement très positif. Il traite la vie comme une affaire et l'estime mauvaise parce qu'elle ne se solde pas en bénéfice : elle coûte plus de peine qu'elle ne rapporte d'agrément. « Quel profit y a-t-il » est sa question habituelle (i, 3; ii, 22; iii, 9; v, 10, 15; vi, 8, 11) : il n'entend pas travailler pour rien (ii, 22; iv, 8, etc.). De même que ses critiques, ses conseils s'inspirent du motif d'intérêt personnel (ii, 24 et parallèles). Il ne veut pas qu'on se donne trop de peine (iv, 5), ni qu'on se prive sottement (iv, 8), ni qu'on manque de jouir de ses richesses (v, 9-10; vi, 2). Il n'y a pas jusqu'à nos rapports avec Dieu et avec la morale qui ne doivent être réglés par le même principe utilitaire (vii, 16-17). Qohéleth comprend mal qu'on donne à la vie et même à Dieu, sans espérer rien recevoir. Mais s'il est égoïste, du moins l'est-il franchement, comme le sera un jour saint Pierre (Math. xix, 27). Un moderne eût été plus avisé. Au lieu d'écrire si souvent la première personne, il eût dit toujours « l'homme » ou « l'humanité », et on l'eût proclamé philanthrope. Quand il nous arrive d'être égoïstes, nous y mettons incontestablement plus de formes, car nous avons appris que « le moi est

(1) Voir ci-dessus, p. 179.
(2) *Th. St. und Kr.*, 1909, p. 528.

haïssable » (1). Qohéleth est plus ingénu. Mais cette ingénuité même nous invite à lui chercher des circonstances atténuantes.

A le bien entendre, il écrit un ouvrage d'ordre général : l'intérêt humain le meut plus que son intérêt personnel. S'il se met souvent en scène, c'est comme type de l'humanité. Sa vie à lui n'est-elle pas finie ou proche de l'être, et non seulement finie, mais probablement manquée pour avoir trop donné à la recherche de la sagesse, au travail, à l'étude (I, 13; VIII, 16; XII, 12)? Il écrit donc en faveur d'autrui, pour avertir ceux qui commencent seulement leur carrière (XI, 9). Est-ce là une pensée d'égoïsme? Qohéleth ne paraît pas avoir eu une existence particulièrement éprouvée (2). Il a souffert, sans doute; mais il a surtout vu souffrir (III, 16; IV, 1, 4, 8, 16; V, 7, 12; VI, 1; VII, 15; VIII, 10; IX, 1-2, 11, 13 ss.; X, 5 ss.). S'il se plaint du mal qui atteint les hommes, c'est donc qu'il s'intéresse à autrui et n'a pas un cœur sec; s'il s'émeut au spectacle de l'oppression des faibles (III, 16; IV, 1 ss.; V, 7), c'est donc qu'il ne se résigne pas facilement, comme plusieurs le font, au malheur d'autrui. Dans la trame de ce livre entre une certaine pitié humaine (V, 14-15, 19; VII, 16-17; VIII, 10; IX, 2, 11 ss.; XI, 7-8), une pitié qui s'étend jusqu'aux fautes des hommes (IX, 3). Seulement Qohéleth ne fait pas étalage de ses sentiments; il faut le deviner et l'apprécier avec bienveillance, pour le traiter avec justice. Cependant, dira-t-on, Qohéleth représente l'homme comme exclusivement préoccupé de son bonheur personnel; s'il l'a conçu si étroitement intéressé, c'est qu'il l'était lui-même. En réalité, Qohéleth a représenté l'homme tel qu'on le concevait de son temps et dans son milieu. Celui que dépeignent les Proverbes et ordinairement Ben Sira, n'est pas meilleur : on sait combien la morale des sages paraît d'abord utilitaire et peu élevée dans ses motifs (3). Le trait de l'intérêt personnel n'est donc pas spécial à l'homme de Qohéleth, bien qu'il puisse être plus accusé, chez lui, en raison du sujet traité; et il n'est pas nécessaire, pour l'expliquer, de recourir à une prétendue étroitesse de cœur de Qohéleth lui-même. Le fait, pour celui-ci, de s'être passionné pour une haute question de philosophie morale ne dénote pas une âme vulgaire. Son indignation contre toutes les injustices et tous les abus révèle un sens profond et un sincère amour du droit. Qu'il ait compris et ressenti plus que personne la vanité des biens présents, alors que tant d'autres s'en contentaient, démontre la hauteur de ses aspirations. Et enfin, en présence d'une vie qui lui semblait absurde, sans but et sans espérance, ne lui

(1) Et qu'il le soit ne montre pas que nous soyons très « altruistes », ni fort enclins à nous aimer les uns les autres.

(2) Voir ci-dessus, p. 124.

(3) Voir ci-dessus, p. 176.

a-t-il point fallu quelque générosité pour rester obstinément fidèle au devoir et à Dieu?

Ce qui est vrai, c'est que Qohéleth se préoccupe de façon exclusive du bonheur de l'individu et qu'il ne paraît pas songer que celui-ci ait à se sacrifier à des intérêts plus généraux et plus élevés. Mais il ne faut pas oublier que le sens social avait été fortement inculqué à l'Hébreu dans le passé et qu'on était alors en plein développement de l'individualisme, que ce développement constituait un progrès et qu'il devait être, dans l'ordre même des préoccupations de Qohéleth, un facteur de progrès nouveaux. Enfin, si notre auteur a trop rétréci l'horizon de l'homme à la recherche de son seul bien, du moins ne conseille-t-il pas au sage de se retirer du monde et de la vie, et de s'abstenir, comme le veut Épicure, de tout ce qui pourrait troubler sa quiétude. Tout au contraire, il recommande la vie normale et l'action courageuse (IX, 10 *a*).

§ 6. Le rôle de Qohéleth dans le développement de la religion; la valeur permanente de son œuvre.

L'œuvre de Qohéleth a surtout consisté à mettre en lumière l'insuffisance de la vie présente et par là même à préparer les âmes à recevoir la révélation de la vie future. Il a ressenti comme personne avant lui la vanité des choses créées et le besoin d'un surcroît. A cet égard, il est en progrès sur les autres livres hébreux de sagesse. Il dépasse Job. Celui-ci se plaint de souffrir; Qohéleth, de n'être pas assez heureux. Job ne récriminerait plus si la rétribution se réalisait convenablement sur terre; le juste fût-il favorisé ici-bas, Qohéleth ne serait pas encore content. Job n'est pas las de la vie quelle qu'elle soit; à Qohéleth, la vie présente, même bonne, ne donne pas assez et la plus belle vie du monde ne le satisferait pas : il lui faut des biens qui ne finissent point, il rêve d'éternité (II, 16-21; V, 14; VI, 6; IX, 5, 10). En exprimant de façon contagieuse de pareils sentiments, Qohéleth a contribué à agrandir l'âme juive; il a creusé en elle un abîme que seules les espérances éternelles pourront combler. Il a donc fait œuvre d'élévation morale, et bien que ses conclusions pratiques restent loin de l'Évangile, il n'est point paradoxal de dire qu'avec lui le judaïsme s'infléchit de plus en plus dans la direction du christianisme. Son idée essentielle est déjà une idée chrétienne.

L'œuvre de Qohéleth n'était pas sans danger; car en posant avec acuité, sans le résoudre, le problème de la rétribution, il exposait les âmes peu fermes dans la foi à sombrer dans l'agnosticisme au point de vue intellectuel, et au point de vue pratique dans l'épicurisme. Mais Qohéleth n'a pas créé, il a accentué seulement le malaise des esprits. Depuis longtemps ceux-ci se maintenaient dans une sorte d'équilibre instable, sol-

licités en un sens par la foi au Dieu juste et par conséquent rémunérateur, et en un autre par la constatation de l'absence de rétribution terrestre. En attirant davantage l'attention sur les insuffisances de la vie présente, Qohéleth obligeait à chercher ailleurs les véritables raisons de vivre, et c'est ainsi qu'il était un facteur de progrès. Pour un observateur peu pénétrant, il pouvait paraître précipiter la ruine de la croyance et de la morale. En réalité, il provoquait le renouvellement de l'une et de l'autre. L'élan qui peu après lui emporta les âmes religieuses vers l'avenir et bientôt vers les espérances éternelles, ne s'explique que par un dégoût du monde présent auquel Qohéleth ne doit pas être étranger. D'ailleurs, celui qui inspirait l'Ecclésiaste savait apparemment ce qu'il se disposait à faire. Si Dieu donnait aux hommes la sensation intense de la vanité du monde présent, c'est qu'il voulait en révéler un autre, et s'il les invitait à mesurer la petitesse des joies terrestres, c'est qu'il leur en préparait de plus grandes. Quant à Qohéleth lui-même, il n'entendait certes pas démontrer l'existence des rétributions futures, mais il a établi avec une rare vigueur une des prémisses qui rendaient cette conclusion nécessaire.

Telle fut à son heure l'utilité du livre de Qohéleth. Sa valeur permanente, bien que différente, est assez grande encore. Au point de vue doctrinal, son affirmation de la vanité du monde présent demeure : tout un aspect de la spiritualité chrétienne s'est inspiré de lui et nombreuses sont les âmes qui lui ont demandé des leçons de détachement. A d'autres égards, il est vrai, le livre est dépassé. Le progrès de la révélation a heureusement frappé de caducité plusieurs de ses éléments. Devant la foi aux rétributions futures, les plaintes de Qohéleth tombent, au moins au sens où il les écrivait, et ses conclusions pratiques n'ont plus de raison d'être. Mais cette partie même de l'œuvre garde une valeur historique de premier ordre. Grâce à la diversité même de ses auteurs, l'Ecclésiaste reflète de façon très exacte les divers courants d'opinions qui au IIIe et au IIe siècle avant Jésus-Christ se manifestaient chez les sages. Dieu, qui a voulu que fussent racontés les événements extérieurs de la vie de son peuple, a pris soin de nous laisser aussi des témoins de l'histoire des idées en Israël. Or, cette histoire contient plus d'une utile leçon. Elle nous apprend d'abord que si le respect de la foi était grand chez les Juifs, le travail, même hardi, de l'intelligence n'était pas interdit, et qu'une forme de la pensée religieuse a existé, celle des sages, qui pour n'être pas toujours populaire, ni précisément chaude, expansive et conquérante, parut néanmoins nécessaire, obtint la reconnaissance officielle et fut favorisée de l'inspiration divine. L'exemple des sages nous enseigne que le respect des faits constatés, même quand ceux-ci semblent contredire la croyance, est la condition indispensable de ce travail de pensée. Des esprits bien intentionnés peuvent être entraînés, par leur façon de

concevoir la vérité religieuse, à méconnaître d'autres vérités incontestables : ce fut le cas des amis de Job, qui pour sauvegarder la justice de Dieu, prétendaient qu'elle ne manquait jamais de s'exercer ici-bas. Dieu n'a que faire de ces défenseurs à la fois peureux et trop zélés, et il a pris soin de les blâmer (Job, XLII, 7). Au contraire, Qohéleth n'a pas craint de proclamer l'incompatibilité de la théorie reçue de la rétribution avec les données de l'expérience. Aussi bien n'est-ce pas en dissimulant l'un des termes d'un problème ardu qu'on peut espérer en découvrir la solution. La suite de l'histoire devait montrer que la foi peut traverser des crises, mais qu'elle sait les vaincre, et que ceux-là finissent par avoir raison qui ne cessent pas de croire et d'espérer. Au temps de Qohéleth, un observateur superficiel eût trouvé que la religion était bien malade, froide et desséchée, prête à mourir. Quelques années seulement après, malgré de nombreuses défections, la foi juive enfantait des martyrs et des héros; et deux siècles plus tard, c'était la vie religieuse la plus intense et la plus débordante que le monde ait connue. Un philosophe étroit, contemporain de Qohéleth, n'eût pas manqué de lui reprocher de garder encore la foi. Les croyants des siècles suivants, l'épreuve finie, l'auraient plutôt blâmé de n'avoir pas conservé assez d'espérance.

§ 7. Conclusion.

Ainsi, à ne faire usage que des textes dont les critiques les plus sévères ne sauraient refuser la paternité à Qohéleth, on obtient une doctrine incomplète sans doute, mais toujours profondément religieuse et morale. On ne doit cependant pas oublier que le livre reconnu canonique par la Synagogue, celui que l'Église a reçu, c'est l'Ecclésiaste tout entier, tel que le comportent nos Bibles, et que la doctrine qu'il enseigne est celle qui résulte de l'ensemble de toutes les propositions qu'il contient, aucune ne pouvant être négligée, mais les unes devant être tempérées ou, si l'on veut, éclairées par les autres. Or, à ce point de vue, qui n'est plus celui d'une hypothèse, l'Ecclésiaste ne le cède en rien aux divers écrits de sagesse de l'Ancien Testament hébreu. A côté de passages d'une doctrine moins élevée, il en contient d'autres qui recommandent la sagesse (VII, 4-7, 10-12; IX, 17-X, 4, 10-14), le travail (IV, 5; X, 15, 18; XI, 1-6), la sobriété (X, 16-19), le sérieux de la vie et les bonnes mœurs (VII, 1-12), le respect de l'autorité (VIII, 2), l'indulgence pour les fautes d'autrui (VII, 20-22) et, par-dessus tout, l'accomplissement des devoirs de religion (IV, 17-V, 6; XII, 1) et la crainte de Dieu (IV, 17; V, 1, 6; XII, 12-13). Il affirme énergiquement le principe de la rétribution morale (II, 26; VII, 26 *b*; VIII, 5-9, 12-13) et annonce le jugement de Dieu (III, 17; XI, 9 *b*; XII, 13-14), lequel portera même sur ce qui est caché, et n'aura pas pour but seulement de punir, mais aussi de

récompenser : car Dieu se préoccupera des bonnes actions que nous aurons faites (xii, 14; cf. iii, 17) aussi bien que des fautes que nous aurons commises. La première classe de textes (ii, 26, etc.) ne vise expressément que la rétribution temporelle; les textes de la seconde série (iii, 17, etc.) sont entendus parfois d'un jugement d'outre-tombe. Ils paraissent avoir été écrits dans le même esprit que les précédents. Quoi qu'il en soit, ils maintiennent un principe essentiel, et sur lequel la religion révélée n'a jamais varié : Dieu récompensera les bons et punira les méchants. Les difficultés qui à une certaine date ont pu s'élever sur le lieu et le temps de la sanction n'en firent pas méconnaître le principe. Il fut toujours sauvegardé.

Les enseignements qu'on vient de rappeler indiquent dans quel esprit doit être entendu le reste du livre, notamment en ce qui concerne la doctrine de l'universelle vanité et les conclusions relatives à la jouissance : « Tout est vain, sauf la vertu; car Dieu la récompensera à son heure. En attendant, l'homme peut jouir des biens de ce monde, mais seulement dans la mesure permise par la loi morale, et en se souvenant qu'il devra rendre compte de tous ses actes à son Créateur. » Le livre qui contenait une pareille doctrine méritait d'entrer dans le recueil des Écritures, et tout dépassé qu'il soit par la révélation évangélique, il peut être utile encore aux chrétiens.

CHAPITRE XV

TEXTE ET VERSIONS.

§ 1. Le texte hébreu.

Le texte hébreu de l'Ecclésiaste est dans l'ensemble assez bien conservé. Néanmoins quelques versets ont dû être déplacés, à moins qu'ils ne constituent des gloses, comme il est probable. D'autres présentent des traces d'altération qu'il est impossible de méconnaître. Le *Commentaire* signale les uns et les autres.

Aucune des confusions commises dans la transcription du texte ne nous oblige à supposer que le livre ait été écrit avec les anciens caractères hébreux, dits phéniciens. A en juger par la date à laquelle il vivait, l'auteur a dû employer une forme d'écriture araméenne, intermédiaire entre les caractères susdits et les caractères carrés, mais beaucoup plus voisine de ceux-ci. Les papyrus araméens trouvés à Éléphantine témoignent de l'usage pour cette langue, dès le v[e] siècle avant Jésus-Christ, d'une écriture déjà plus rapprochée de la carrée que de la phénicienne (1). Une écriture analogue devait être usuelle pour l'hébreu deux siècles plus tard, bien que l'alphabet ancien ne fût pas abandonné. Nous n'avons pas de preuve de l'existence de l'écriture proprement carrée à une date antérieure à l'an 176 avant Jésus-Christ.

En l'état actuel de la paléographie, il est difficile de fixer avec quelque certitude la date des manuscrits hébreux de la Bible. Mais aucun de ceux qui contiennent l'Ecclésiaste n'est antérieur au xı[e] siècle. Le *Commentaire* fait usage des collections de variantes recueillies par Benjamin Kennicott (2) et par J.-B. de Rossi (3), de l'édition de S. Baer (4) et de celle de S. R. Driver dans la Bible de Kittel (5).

(1) « Elle est déjà presque carrée », écrit le P. Lagrange (*RB*, 1907, p. 267).
(2) *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*, Oxonii, 1776-1780.
(3) *Variae lectiones Veteris Testamenti*, Parmae, 1784-1788; Supplementum, 1798.
(4) *Quinque Volumina*, Lipsiae, 1886.
(5) *Biblia Hebraica*, Lipsiae, 1905-1906.

§ 2. Les Septante.

La traduction grecque de l'Ecclésiaste contenue dans les Septante trahit dans maint détail la manière servile d'Aquila. Déjà Montfaucon (1) croyait pouvoir affirmer qu'elle contenait beaucoup d'éléments empruntés à Aquila : *et alioquin multa ex Aquila in textum Ecclesiastae* τῶν Ο' *invecta sunt.* Z. Frankel (2) a écrit : « Elle semble lui appartenir ». Grätz (3), à l'instigation de Freudenthal (4), et charmé de trouver dans cette hypothèse un appui pour sa théorie de l'origine tardive de l'Ecclésiaste (5), a décidément attribué cette version au célèbre traducteur juif. Mais une difficulté surgit immédiatement. Nous connaissons la traduction d'Aquila, du moins en partie, par les fragments des Hexaples qui nous ont été conservés. Or, ces fragments diffèrent souvent du texte des Septante. Celui-ci n'est donc point l'œuvre d'Aquila. D'ailleurs saint Jérôme (6) mentionne ensemble et oppose la version des Septante et celle d'Aquila : comment les confondre? C'est précisément saint Jérôme qui a fourni à Grätz la réponse à l'objection. Ce Père nous apprend (7) qu'il existait deux éditions de la traduction d'Aquila, et que la seconde était plus littérale que la première : *Aquilae vero secunda editio quam Hebraei* κατὰ ἀκρίβειαν *nominant.* La traduction reçue dans les Septante et qui rend servilement את par σύν, serait donc la seconde édition d'Aquila. Quant aux fragments hexaplaires qui portent son nom, ils seraient tirés de la première ou de la seconde édition (8). Aug. Klostermann (9) a suivi Grätz, mais en identifiant les Septante à la première édition d'Aquila. Renan est plus réservé : « Si cette traduction (celle des Septante) n'est point d'Aquila, elle

(1) *Hexaplorum Origenis quae supersunt*, Parisiis, 1713, ad Eccl. VII, 23.

(2) *Vorstudien zu der Septuaginta,* Leipzig, 1841, p. 238, note.

(3) P. 173-179.

(4) Freudenthal, dans *Hellenistische Studien*, Breslau, 1875, p. 65, a affirmé sa priorité.

(5) Aquila a vécu au temps d'Hadrien (cf. SCHUERER, III, p. 436).

(6) *Praef. in Eccl.* (*P. L.* XXIII, 1011 s.).

(7) *In Ez.* III, 15 (*P. L.* XXV, 39).

(8) « Es hat also ohne Zweifel auch von Koheleth zweierlei Uebersetzungen des Aquila gegeben... Die Septuagintal-Uebersetzung von Koheleth, welche σύν für את wiedergibt, kann demnach die *secunda editio* sein... Die Uebersetzung dagegen welche den Namen Aquila's trägt, und von der wir nur hexaplarische Fragmente haben, kann aus der *prima* oder *secunda editio* ausgezogen sein » (GRÄTZ, p. 179). Cette opinion n'a pas toujours été exactement rapportée. C'est ainsi que Dillmann (p. 9-10), Mc Neile (p. 115) et Barton (p. 9) prétendent que Grätz reconnaît dans les Septante la première édition d'Aquila. Mais Wright (p. 50), Euringer (p. 6) et E. Klostermann (p. 45) aErment avec raison qu'il identifie les Septante à la seconde édition du traducteur juif.

(9) *Th. St. und Krit.*, 1885, p. 153 ss. D'après E. Klostermann (p. 46), Leimdörfer aurait également accepté les théories de Grätz.

est au moins de son école et de sa manière » (1). König (2) soutient aussi qu'elle est, sinon d'Aquila lui-même, au moins d'un précurseur d'Aquila, travaillant d'après la même méthode.

Mc Neile (p. 115 ss.) a repris la question, et on peut dire qu'il l'a renouvelée. Pour lui, comme pour A. Klostermann, la version contenue dans les Septante est la première édition d'Aquila; les fragments hexaplaires représentent la seconde, laquelle n'était qu'une révision de la précédente. Comment Aquila a-t-il pu être amené à retoucher son premier travail, il n'est pas malaisé de le deviner. Aquila fut, on le sait, le disciple d'Aqiba (3). Le système d'interprétation littérale de celui-ci attribuait une signification à chaque particule et même à chaque lettre des livres saints, et exigeait par conséquent que le texte en fût fixé jusque dans les moindres détails. Ce fut donc sans doute par l'initiative et sous la direction d'Aqiba que fut entreprise et menée à bien la révision du texte hébreu qui ramena tous les manuscrits à l'unité. Néanmoins, Aqiba n'avait pas inventé le respect de la lettre. Il avait eu des précurseurs. La première traduction d'Aquila, exécutée sous l'influence de cette école littérale, était déjà servile, mais basée sur un texte non révisé. La seconde a été faite sur le texte corrigé par Aqiba et sous son influence personnelle. Les manuscrits qui conservent le plus fidèlement la version grecque primitive (4) supposent en effet un texte hébreu différent, sur plusieurs points, du texte canonisé au second siècle et stéréotypé plus tard par les Massorètes. Ces vues, exposées par Mc Neile, ont été adoptées par Barton (p. 7 ss.).

La théorie de Grätz a été combattue par Wright (p. 50 ss.), Euringer (p. 6 ss.), A. Dillmann (5), E. Klostermann (6), Wildeboer (p. 119 s.) et Schürer (7). Ces critiques expliquent les ressemblances entre les Septante et Aquila en supposant que les premiers ont été corrigés à l'aide du texte du second ou du moins d'après sa méthode. Fr. Buhl (8) et Siegfried (p. 24 s.) ne croient pas pouvoir se prononcer.

La question se pose d'abord de savoir si vraiment Aquila a fait deux éditions de son œuvre. Le témoignage de saint Jérôme est isolé, mais trop formel et trop répété pour qu'on puisse le révoquer en

(1) P. 54. Cf. p. 56 : « Les deux versions, au moins, sont sûrement contemporaines. » Selon Dillmann (p. 3), A. Lods (*L'Ecclésiaste et la philosophie grecque*, Paris, 1890, p. 50) aurait adopté l'opinion de Renan.

(2) *Einl.* p. 108 et 427.

(3) Cf. Jérome, *In Is.* viii, 14 (*P. L.* XXIV, 119).

(4) Les mss. B et 68. Voir ci-dessous, p. 207.

(5) *Sitzungsberichte der k. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Jahrgang 1892, erster Halbband, p. 3-16.

(6) *De libri Coheleth versione alexandrina*, Kiel, 1892, p. 37 ss.

(7) III, p. 438 s.

(8) *Kanon und Text*, p. 123; cf. p. 125 et 155.

doute(1). Cependant il ne mentionne les deux éditions qu'au sujet de Jérémie, d'Ezéchiel et de Daniel. Il est vrai qu'on trouve dans divers témoins des leçons divergentes attribuées pour le même texte à Aquila, leçons qui, sauf confusions toujours possibles, pourraient se référer à deux éditions différentes (2). Le cas ne se présente pas d'ailleurs pour l'Ecclésiaste. Nous ignorons donc si la seconde édition d'Aquila embrassait tous les livres bibliques, ou seulement quelques-uns, et si l'Ecclésiaste était du nombre de ceux-ci. Qu'on prenne garde en outre que saint Jérôme parle de deux éditions ou recensions d'un même texte, et non pas d'une traduction nouvelle. Il emploie régulièrement le terme *editio* pour désigner les deux formes d'Aquila. Bien plus, de ses façons de parler (3), il résulte que le nom d'Aquila servait essentiellement à désigner la première édition de ce traducteur, et que la seconde, adoptée de préférence par les Juifs, mais peu répandue hors de chez eux, était suffisamment désignée par l'appellation *editio hebraeorum* et la qualification κατ' ἀκρίβειαν, sans l'adjonction du nom de l'auteur (4). Cette considération ne permet guère de croire qu'on ait incorporé aux Septante la première édition d'Aquila sans garder aucunement le souvenir de son origine, ni qu'on ait ensuite considéré simplement comme la version d'Aquila la traduction révisée κατ' ἀκρίβειαν. Il n'est pas vraisemblable que les notions et dénominations reçues aient été ainsi interverties, et c'est un fait assez significatif que, soit saint Jérôme, soit surtout Origène, qui n'est postérieur que d'un siècle à Aquila, désignent toujours la version contenue dans les Septante par les mots κατὰ τοὺς O'. L'un et l'autre étaient fort versés, on le sait, dans ces questions de traductions et de recensions.

Les traits de la version grecque qui présentent les caractéristiques d'Aquila et trahissent sa littéralité sont, il est vrai, remarquables. Le grec maintient très exactement l'ordre des mots de l'hébreu, « si bien qu'on pourrait imprimer le texte grec sous l'hébreu comme une traduction

(1) Saint Jérôme fait 27 fois mention des deux éditions d'Aquila, ou de l'une seulement des deux, mais comme étant la première ou la seconde; cf. *In Jer.* (*P. L.* XXIV, 719, 740, 765, 804, 810, 818) ; *In Ez.* (*P. L.* XXV, 39, 42, 47, 50, 53, 80, 86, 130, 133, 134, 178, 187, 188, 209, 211, 252, 390, 394, 408, 436); *In Dan.* (*P. L.* XXV, 496).

(2) Cf. FIELD, I, p. XXVI-XXVII.

(3) Cf. *In Jer.* VIII, 17 (*P. L.* XXIV, 740); *In Ez.* XLII, 1 et XLIV, 17 (*P. L.* XXV, 408, 436) où, à Aquila nommé sans autre détermination et en premier lieu, est opposé ensuite *secunda Aquilae editio;* et surtout *In Dan.* I, 3 (*P. L.* XXV, LXX 496) : *Pro* φορθομμίν, *quod Theodotio posuit,* LXX *et Aquila electos transtulerunt, Symmachus Parthos, pro verbo nomen gentis intelligens, quod nos juxta editionem Hebraeorum quae* κατ' ἀκρίβειαν *legitur, in tyrannos vertimus.*

(4) Comme saint Jérôme est ici le seul témoin et qu'Origène, qui vit un siècle seulement après Aquila, ignore sa seconde édition, on pourrait même se demander si cette révision a été faite par Aquila en personne et non par les Juifs, dont sa traduction était devenue le texte reçu. Cependant, les termes dont se sert ordinairement saint Jérôme ne favorisent pas cette hypothèse.

juxtalinéaire » (1). Une des particularités les plus singulières d'Aquila consistait à rendre chaque partie du discours, même les particules, par un mot grec correspondant, sans souci d'ailleurs des règles de la syntaxe grecque. L'exemple typique déjà cité par saint Jérôme (2) est celui de la particule את, signe de l'accusatif, rendu, tout comme את préposition, par σύν, le complément qui suit gardant le cas (ordinairement l'accusatif) qui lui convient dans la proposition (3). Or, sur les 72 fois (4) où את signe de l'accusatif se rencontre dans le texte hébreu de l'Ecclésiaste, le grec le rend 32 fois par σύν, y compris v, 3, 6; x, 20, au sujet desquels on peut voir le *Commentaire*, et les cas où on lit actuellement σύμπαν, etc.; car jamais σύμπαν n'est employé dans le livre pour rendre כל ou הכל non précédé de את : il n'est donc pas original, mais représente une corruption de σὺν πᾶν. Restent 40 cas. Mc Neile pense que pour 31 d'entre eux, où l'hébreu n'a pas l'article, l'article grec, conformément à l'usage d'Aquila, représente את. Dans 9 cas seulement l'absence de σύν ne saurait être expliquée. Mais l'usage d'Aquila lui-même n'est pas invariable sur ce point. En fin de compte, et bien que quelques manuscrits grecs de tels ou tels livres bibliques introduisent parfois σύν pour traduire את dans leur texte, il n'est pas un seul livre des Septante qui présente au même degré et d'une façon si régulière cette particularité aquiléenne. L'Ecclésiaste en contient d'autres encore. Ainsi, גם et וגם sont presque toujours traduits par καί γε, qui n'est pas une caractéristique exclusive d'Aquila, mais marque la tendance de la version à la littéralité. Δέ et γάρ, si fréquents ailleurs dans les Septante, sont absents de l'Ecclésiaste (et du Cantique): ו est toujours traduit par καί (5), et כי ou שׁ causatifs par ὅτι (6). Le מִן de comparaison est rendu dans la plupart des cas par ὑπέρ, quelquefois par παρά ou ἤ, jamais par le génitif. L'infinitif construit précédé de ל trouve son équivalent dans l'infinitif précédé de τοῦ, dans des cas où les Septante n'auraient pas introduit l'article, par exemple après δύνασθαι (I, 8; VIII, 17), γνῶναι (IV, 13; X, 15), ἀγαθόν (III, 12; V, 17; VIII, 15; XI, 7), καιρός (III, 2-

(1) DALE, *A Commentary on Ecclesiastes*, London and Cambridge, 1873.

(2) *Ep.* LVII *ad Pamm.* 11 (*P. L.* XXII, 578).

(3) Aquila n'a pas dû considérer σύν, dans ce cas, comme une préposition, mais il lui aura donné le sens adverbial qui lui est en effet attribué aussi en grec; cf. E. Klostermann (p. 41 s.). Dillmann (p. 5) fait observer qu'un Grec ne pouvait guère comprendre σύν autrement et signale que la version éthiopienne a essayé de le traduire en conséquence par des équivalents de *conjunctim, una, omnis, totus, simul.* C'est ainsi que semble l'avoir compris aussi et voulu rendre la version sahidique dans II, 7 (*totam*) et III, 17 (*simul*).

(4) En omettant IX, 14 où la particule précède un suffixe.

(5) Excepté VII, 4 : καρδία δέ dans G (V 252) et Sh.

(6) La conjonction γάρ ne se lit que dans v, 15 où elle doit traduire כי. D'après Mc Neile (p. 160), le membre de phrase où elle se trouve serait emprunté à la traduction de Symmaque.

8) etc. Ce mode de traduction n'est cependant pas régulier dans l'Ecclésiaste. Mais il faut signaler τῷ λέγειν, qui est bien aquiléen, pour traduire לֵאמֹר, et l'article pour rendre לְ devant un nom (II, 16, 26; III, 1, 17; IV, 8, 11, 16; VII, 27; IX, 4; X, 3; XI, 2). On peut enfin relever un certain nombre de termes familiers à Aquila, ou dont la littéralité rappelle sa manière : καθόδους pour פְּעָמִים (VI, 6; VII, 22), καταποντίζειν pour בלע (X, 12), συκοφαντεῖν pour עָשַׁק (IV, 1; V, 7; VII, 7), ἀκούσιον pour שְׁגָגָה (X, 5), συμφώνως pour לְעֻמַּת (VII, 14), συντροχάσῃ pour נָרֻץ (XII, 6), ἔντριτος pour מְשֻׁלָּשׁ (IV, 12), παρά suivi du génitif pour בְּעָלָיו (V, 10 etc.), ἀγαθοσύνη pour טוֹבָה (IV, 8 etc.), ἐσχάτη pour אחרית (VII, 8; X, 13) (1).

Mais en revanche, Dillmann (2) énumère une cinquantaine de passages où la traduction des Septante diffère de celle d'Aquila. Tantôt elle manque de littéralité : V, 4, l'infinitif pour rendre אֲשֶׁר; V, 15, ὥσπερ; VI, 10, εἴ τι; VII, 1, γεννήσεως; VII, 6, τῶν ἀφρόνων; VIII, 8, ἐν ἡμέρᾳ πολέμου; VIII, 10, ἐκ τοῦ ἁγίου; IX, 11, τῷ σοφῷ; X, 1, ἔλαιον ἡδύσματος; XI, 5, ἐπὶ τὸ αὐτό; tantôt elle est plus littérale que les fragments d'Aquila : I, 8, G ἔγκοποι, 'A κοπιῶσιν; IV, 17, G τοῦ ἀκούειν, 'A ὥστε ἀκούειν; V, 7, G ἐπ' αὐτούς, 'A μετ' αὐτούς; V, 18, G καίγε, 'A ἀλλὰ καί; VII, 10, G τί ἐγένετο, 'A διὰ τί; VII, 17, G ἐν οὐ καιρῷ σου, 'A πρὸ τοῦ καιροῦ σου; VIII, 6, G κρίσις, 'A τρόπος; VIII, 11, G ἐπληροφορήθη καρδία υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου, 'A ἐτόλμησαν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων; IX, 13, G πρός με, 'A παρ' ἐμοί; IX, 18, G σκεύη πολέμου, 'A σκεύη πολεμικά; XII, 10, G καὶ γεγραμμένον εὐθύτητος, 'A καὶ συνέγραψεν ὀρθῶς (3). Il arrive aussi aux Septante de traduire fautivement : II, 2, τί τοῦτο ποιεῖς; II, 12, τῆς βουλῆς; II, 16, αἱ ἡμέραι au nominatif; II, 23, ἀλγημάτων καὶ θυμοῦ au génitif; V, 11*b*; VII, 25, ἀσεβοῦς ἀφροσύνην; VIII, 11, ἀντίρρησις; X, 3*b*, etc. (4).

Si l'on recherche ce que pouvait être l'original hébreu des Septante, on parvient aux conclusions suivantes. Leur texte différait de celui de la Massore dans une quarantaine de cas : I, 18; II, 3, 24 *bis*; III, 19; V, 5, 16 *bis*; VI, 12; VII, 12, 14, 22, 24, 26; VIII, 2, 4, 6, 9, 10 *bis*, 11, 12 *bis*, 13, 16; IX, 1, 2 *bis*, 4, 9 *bis*, 10, 14; X, 1, 17; XI, 5; XII, 9 *bis*, 13 (5). Dans trois de ces passages (VII, 14, 22; XI, 5), Aquila est d'accord avec les Septante; dans six (I, 18; V, 5; VIII, 9, 10; IX, 9; XII, 9), avec la Massore; pour les autres, il diffère de tous deux à la fois (cf. VIII, 13; XII, 13), ou nous ignorons sa leçon. Les confusions de lettres, qu'elles soient dues au copiste hébreu ou à la mauvaise lecture du traducteur, sont assez nombreuses : כ a été lu au lieu de ב dans II, 3; IX, 10; ב au lieu de כ dans VI, 12; ר au lieu de ד dans VII, 22; ד au lieu de ר dans VIII, 6; י a disparu

(1) DILLMANN, p. 7.

(2) P. 8-9. Mc Neile (p. 121-126) a démontré, il est vrai, qu'une vingtaine de mots employés dans ce cas par les Septante se trouvent ailleurs dans Aquila.

(3) Mc NEILE, p. 123 s.

(4) Pour le détail de ces textes et des suivants, se reporter au *Commentaire*.

(5) Cf. DILLMANN, p. 10 s.

dans I, 10; etc. Les Septante ont lu d'autres voyelles dans une douzaine de cas : I, 10; III, 16, 19; IV, 11; V, 3, 11, 14; VI, 3, 9, 12; VII, 15; VIII, 1, 12; dans III, 16, Aquila est avec la Massore. Enfin, le grec a ajouté un certain nombre de gloses : II, 15; VII, 2, 21; X, 19, et d'autres sans importance, et quelques corrections qui paraissent s'inspirer d'un motif théologique : III, 16; IV, 17; XI, 9. Bien que l'original hébreu que le traducteur grec avait sous les yeux n'ait pas différé, pour le fond, du texte massorétique, il comportait donc un certain nombre de divergences. Dans le plus grand nombre de cas, la Massore a gardé la leçon primitive. Mais il arrive que celle-ci soit représentée par les Septante (1).

L'original hébreu qui servit de base à Aquila se rapprochait beaucoup plus du texte massorétique. Il en différait encore cependant : dans VII, 14, il avait חיה pour היה; dans VII, 22, ירע pour ידע; dans VIII, 12, מֵת pour מאת; dans XI, 5, באשר pour כאשר; et dans VIII, 4, il lisait דָּבָר pour דְּבַר. Mais toutes ces divergences, sauf VIII, 12 qui est corrompu, ne supposent pas un autre texte que celui des Massorètes; elles proviennent seulement de confusions de lettres faciles à commettre, et VIII, 4 ne présente même qu'une erreur de vocalisation. La vraie leçon est gardée dans tous les cas (excepté peut-être VIII, 12) par le texte massorétique, et Aquila s'en écarte toujours, même dans VIII, 12. Les divergences entre le grec et la Massore sont autrement considérables, et les Septante ont du moins l'avantage de garder de temps en temps contre elle la teneur primitive du texte, bien que par ailleurs leur original hébreu présente plus d'incorrections. Si donc leur méthode se rapproche d'Aquila, on peut dire que leur texte les en éloigne.

Faut-il en conclure que l'Ecclésiaste grec est une première édition d'Aquila, faite sur un texte divergent? Il ne semble pas. Dans ce cas en effet, la version des Septante devrait se trouver dans un rapport plus constant et plus étroit avec les fragments d'Aquila, puisque ceux-ci ne sauraient dès lors constituer qu'une révision de la traduction primitive. Mc Neile lui-même (2) avoue qu'il reste dans l'Ecclésiaste grec un grand nombre de mots et de phrases qui ne sont point du style d'Aquila, tel qu'il nous est connu par les textes à lui attribués. La version des Septante n'a pas dû non plus être corrigée d'une façon systématique et à fond d'après le texte d'Aquila. Ce n'est pas à un travail de ce genre qu'est dû son littéralisme; car il lui arrive précisément d'être très littérale, là où les fragments d'Aquila le sont moins. Il eût fallu, si les Septante n'avaient déjà opéré d'après des principes très étroits, bouleverser tout l'ordre du texte, pour le conformer à l'ordre de l'hébreu. Une révision de ce genre

(1) Voir en particulier dans le *Commentaire :* II, 24; III, 19; V, 16; VII, 12; IX, 1, 2.

(2) P. 116.

n'eût pas laissé subsister dans le grec tant de divergences avec Aquila et en particulier celles que présentent I, 18; III, 16; VIII, 4, 9; IX, 9; XII, 9. Enfin elle aurait eu pour résultat d'y introduire un certain nombre de traductions doubles; or l'Ecclésiaste n'en contient pas plus relativement que les autres livres (1). Si les Septante avaient été corrigés d'après la méthode d'Aquila sans l'être d'après son texte, cette correction aurait dû avoir lieu de très bonne heure, soit parce qu'il ne reste aucune trace d'un état antérieur de la version, soit parce que le goût du littéralisme excessif passa assez vite. On peut même dire qu'il ne réussit guère à s'implanter en dehors des milieux juifs. D'autre part, si l'on considère qu'Aquila n'a pas dû être un initiateur, qu'il marque le point culminant d'une méthode plutôt que son point de départ, et si l'on admet que la traduction en grec de l'Ecclésiaste est notablement moins ancienne que celle des autres livres de l'Ancien Testament, on aura une explication suffisante du littéralisme de son auteur. Il est difficile d'être plus précis, de marquer des dates, comme aussi de déterminer si la version avait, dès son origine, tous les caractères de littéralité que nous lui connaissons, ou si elle en devrait quelques-uns à une révision postérieure.

Aucun des manuscrits connus de l'Ecclésiaste grec ne représente l'état primitif de la version. Tous, bien que dans une mesure variable, ont subi des modifications hexaplaires et ont été ainsi rendus plus conformes au texte hébreu canonisé au second siècle. Les manuscrits les moins contaminés, et qui reproduisent le plus souvent l'état du texte antérieur à Origène, sont le *codex Vaticanus* et le *codex* 68 de Holmes et Parsons. Ce dernier est, de tous, celui qui se rapproche le plus du *Vaticanus*. Il est d'accord avec B dans presque tous les cas où celui-ci s'oppose aux autres manuscrits onciaux; et quand il s'en écarte, il arrive qu'il représente un texte plus ancien. « Il a, dit Mc Neile (2), les qualités de B et n'a pas tous ses défauts. » Parmi les citations de l'Ecclésiaste que présentent les écrits des Pères grecs, celles de saint Grégoire d'Agrigente sont particulièrement intéressantes en raison de leur divergence.

Le *Commentaire* présente et discute à l'occasion les différentes leçons. Les manuscrits onciaux sont cités d'après Swete (3), les minuscules d'après Holmes et Parsons (4). On a tenu compte de la collation qui a été faite du *codex Venetus* (23 de Holmes et Parsons) par E. Klostermann. Pour les fragments d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, on se réfère à Field (5).

(1) On a cité : II, 15; VII, 22; X, 19.

(2) P. 136. E. Klostermann (p. 9 ss.) et Mc Neile (p. 135 ss.) ont dans une certaine mesure caractérisé et classé les manuscrits.

(3) *The Old Testament in Greek*, II, Cambridge, 1896.

(4) *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus*, III, Oxonii, 1823, p. 231-243.

(5) *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, Oxonii, 1875, II, p. 380 ss. et Auctarium, p. 25-27.

§ 3. L'ancienne version latine.

L'ancienne version latine a été faite sur les Septante, sans doute vers la fin du second siècle. Si nous la possédions en entier et en bon état, elle serait d'une valeur inestimable, puisqu'elle nous permettrait de rétablir le texte préhexaplaire des Septante. P. Sabatier (1) a recueilli les citations des anciens Pères qui ont utilisé cette version. Mais ces citations auraient besoin d'être comparées avec les plus récentes éditions des Pères latins (2). En ce qui concerne l'Ecclésiaste en particulier, Sabatier a été trop porté à considérer la traduction donnée par saint Jérôme dans son commentaire comme un témoin de l'ancienne version latine.

Quelques fragments de cette version, conservés dans le manuscrit 11 de Saint-Gall (VIIIe siècle), ont été édités par S. Berger (3). Ils contiennent : I, 4-6, 9 ; III, 1-8 ; IV, 10-11 ; VII, 2-5, 9, 13, 28 *b* ; VIII, 2 ; IX, 4 ; X, 16, 20 ; XI, 4. Deux divergences d'avec le grec sont surtout intéressantes : III, 3 *a* est traduit d'abord littéralement : *tempus occidendi et tempus sanandi;* puis on lit : *tempus infirmari et tempus sanari;* et enfin au milieu du v. 7 : *tempus elidere et tempus saluandi.* Ce dernier mot rencontre exactement la traduction de la Pechitta. Dans IV, 10 : *Ue illi qui solus est, si ceciderit non est qui eum eleuet,* la seconde partie du texte est plus proche de la Pechitta : *quia si ceciderit non est quispiam qui erigat eum,* et aussi de saint Basile (4), que d'aucune autre traduction, sauf la Vulgate ; mais celle-ci peut en ce cas dépendre de l'ancienne latine elle-même.

§ 4. La version copte sahidique.

A. Ciasca (5) a publié d'après les manuscrits du musée Borgia le texte de la version copte (dialecte sahidique) de l'Ecclésiaste. Il y manque seulement dix-sept versets, de IX, 4 à X, 2. G. Maspero (6) a donné un court fragment (XII, 12-14) de la même version. Plus récemment, Her-

(1) *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, Reims, 1743. 1749, Paris, 1751.

(2) Cf. SWETE, *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1900, p. 92.

(3) *Notice sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, publiés par l'Institut national de France, tome XXXIV, 2e partie, Paris, 1895, p. 139-140. On trouve aussi quelques leçons marginales dans le ms. 11553 (Bible de Saint-Germain) de la Bibliothèque nationale : cf. S. BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 121-122.

(4) Voir le *Commentaire*.

(5) *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica*, II. Romae, 1889, p. 195-214.

(6) Dans *Mémoires de la mission française archéologique au Caire*, VI, Paris, 1892, p. 197.

bert Thompson (1) a édité un papyrus du Musée britannique contenant divers fragments des livres sapientiaux, et en particulier : Eccl. v, 6-10; vii, 3-9, 29-30; viii, 1-5, 8-17; ix, 3-6, ajoutant ainsi à Ciasca seulement ix, 4-6.

La version copte, qui a été faite sur les Septante, pourrait être un excellent témoin du texte grec primitif, si elle était antérieure à Origène ou n'avait été retouchée d'après le texte hexaplaire. En réalité, telle qu'elle nous est parvenue, elle contient la plupart des modifications que le grec lui-même a subies. Mais elle est ordinairement avec les meilleurs et les plus anciens manuscrits de celui-ci. Elle s'écarte avec eux du texte massorétique dans les versets suivants : i, 10, 18; ii, 3, 24 *bis*; iii, 19; v, 5, 16 *bis*; vi, 12; vii, 12, 14 (bien que copte ait mal lu G), 22, 24, 26; viii, 2, 4 *bis*, 6, 9. 10 *bis*, 11, 12, 13, 16; ix, 1, 2 *bis*, 4; x, 17; xi, 5; xii, 9 (καὶ οὗς κτλ.), 13. Dans xii, 9 (τὸν λαόν) seulement, C est avec M contre G. Le copte s'écarte encore de la Massore, avec le grec, pour la lecture des voyelles dans iii, 16, 19; iv, 11; v, 3, 11, 14; vi, 9; viii, 1, 12. C a les mêmes omissions que G dans i, 17; ii, 6, 12, 15 *bis*; iii, 19; v, 12; vi, 8; vii, 1, 6; viii, 4, 5; x, 13; et les mêmes additions dans : i, 13; ii, 15; iii, 11, 17, 19 *bis*, 21; iv, 17; vii, 21; viii, 9; x, 14, 19, 20; et aussi les gloses caractéristiques de iii, 16; iv, 17; vii, 2; xi, 9. Il n'a pas la double traduction de vii, 22; mais il a celle de x, 19. Quelques gloses assez répandues dans les manuscrits de G manquent chez lui, par exemple : ii, 19 (εἰ devant ἐξουσιάζεται); v, 1 (ἄνω); vii, 3 (ὅτι après ἤ). D'après Dillmann (2), il aurait retenu quelques leçons préhexaplaires, comme dans ii, 8 : ἐκτησάμην pour ἐποίησα, et dans vi, 1 : ὑπὸ τὸν οὐρανόν. Mais dans le premier cas, le traducteur a pu être influencé par ἐκτησάμην qui commence le verset précédent; dans le second, sa leçon est une corruption de G. Il a quelques particules : γάρ (v, 3; viii, 3); δέ (i, 4; iv, 10; v, 1; viii, 5, 13; xii, 9), là où les manuscrit des Septante ne les ont pas ou ne les ont plus (3).

Le copte présente quelques omissions accidentelles : par exemple, dans i, 6 *in fine*, τὸ πνεῦμα; dans iv, 1, καὶ ἀπὸ χειρός; dans iv, 8, καί γε υἱὸς καί γε ἀδελφὸς οὐκ ἔστιν αὐτῷ; dans vi, 11, πολλοί après λόγοι; dans vii, 11, ἀγαθὴ σοφία μετὰ κληρονομίας; dans viii, 3, ὅτι πᾶν ὃ ἐὰν θελήσῃ ποιήσει; dans viii, 16, τοῦ γνῶναι; quelques inversions : dans ix, 1, ἐν τοῖς πᾶσιν est transporté de la fin du verset après μῖσος; dans ix, 2, καὶ τῷ καθαρῷ καὶ τῷ ἀκαθάρτῳ est placé non après τῷ κακῷ, mais après τῷ ἀσεβεῖ; xii, 5 *b* devient : καὶ ἐκύκλωσαν ἐν ἀγορᾷ οἱ κοπτόμενοι, ὅτι ἐπορεύθη ὁ ἄνθρωπος εἰς οἶκον αἰῶνος αὐτοῦ. Une répétition est à constater dans i, 16 où ἐπὶ πᾶσιν οἳ ἐγένοντο

(1) *The Coptic (Sahidic) Version of certain Books of the Old Testament from a papyrus inthe british Museum*, Oxford, 1908, p. 37-43.

(2) P. 14.

(3) Cf. παρά (i, 16; vii, 24).

κτλ. se lit comme dans G à la fin du verset après σοφίαν, mais en outre après ἐμεγαλύνθην. Diverses gloses peuvent aussi bien être imputables au traducteur copte ou à ses copistes qu'à l'original grec.

§ 5. La Pechitta.

La version syriaque Pechitta de l'Ecclésiaste a été étudiée par G. Janichs (1), puis d'une façon beaucoup plus complète et plus soignée par A. Kamenetzky (2). Cette version a été faite sur un texte hébreu peu différent du texte massorétique, plus rapproché de ce texte que ne l'était l'original de G. Elle s'éloigne cependant quelquefois encore de la Massore, tant pour les consonnes que pour la vocalisation. Elle a subi l'influence des Septante, soit que le traducteur s'en soit servi, comme dans I, 17; II, 8, 25; III, 15 (τὸν διωκόμενον), 18 (ὅτι *primo* et δεῖξαι); V, 5 (τοῦ θεοῦ), 12 (ἀῤῥωστία), 14 (πορευθῇ), 15 (ὥσπερ γάρ); VII, 2 (ἀγαθόν), 20 (ἀσεβεῖς); VIII, 1 (μισηθήσεται); IX, 1 (καὶ καρδία μου κτλ.); X, 1 (σκευασίαν), 3 *b*, 10 (πρόσωπον ἐτάραξε), 19 (καὶ ἔλαιον); XI, 10 (ἄνοια); XII, 13 (ἄκουε); soit que la Pechitta ait été retouchée ensuite d'après G, comme dans II, 16 (διότι ὁ ἄφρων κτλ.) et dans divers cas de doubles traductions dont l'une répond à G : ἐν πένθει (V, 16); ματαιότης (IX, 1); ταπεινώσει (X, 19); καὶ ἀνθήσῃ τὸ ἀμύγδαλον... καὶ διασκεδασθῇ ἡ κάππαρις (XII, 5). P emploie neuf fois ܝܬ pour rendre את signe de l'accusatif : II, 3; III, 11 (3), 17 *bis*; IV, 1; VIII, 9, 15, 17; IX, 1 *bis* (4). Dans tous ces cas, sauf II, 3, ܝܬ correspond à σύν de G, et a été introduit à l'imitation des Septante. Rien n'indique une influence directe d'Aquila sur P, même dans XII, 9, 10, où il arrive à l'un et l'autre de traduire de façon semblable.

P est citée dans le *Commentaire* d'après la Polyglotte de Walton, mais en tenant compte, quand il y a lieu, des variantes signalées par Kamenetzky.

§ 6. La version syro-hexaplaire.

La version syriaque faite en 616-617 par Paul de Tella traduit avec une littéralité servile le texte hexaplaire des Septante (5); elle reproduit avec soin les signes diacritiques d'Origène et ajoute fréquemment en marge les traductions divergentes des autres versions grecques, telles

(1) *Animadversiones criticae in versionem syriacam peschitthonianam librorum Koheleth et Ruth*, Vratislaviae, 1871.

(2) *Die P'sita zu Koheleth*, dans *ZATW*, 1904, p. 181-239.

(3) Kamenetzky retranche le ܝܬ de III, 11, conformément au *codex Ambrosianus*.

(4) La version syriaque ne présente le même emploi de cette particule que dans Gen. I, 1 *bis*; Cant. II, 7; III, 4, 5; VIII, 4; I Chr. IV, 41.

(5) La cinquième colonne des Hexaples.

qu'elles étaient contenues dans les Hexaples. Le *codex Ambrosianus*, qui contient une partie de cette version, a été édité pour plusieurs livres, en particulier pour l'Ecclésiaste, par H. Middeldorpf (1), et reproduit en photolithographie par Ceriani (2).

Cette version nous renseigne donc souvent sur les leçons d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, et surtout elle nous transmet une traduction fidèle du texte hexaplaire des Septante, non pas, malheureusement, tel qu'il sortit des mains d'Origène et qu'il était contenu dans ses Hexaples, mais tel qu'il existait au commencement du VIIe siècle dans la recension d'Eusèbe. Elle a été pour l'Ecclésiaste la source principale que Field a pu utiliser.

§ 7. La traduction de saint Jérôme dans son commentaire.

La traduction donnée par saint Jérôme dans son commentaire (3) mérite une mention spéciale. Lui-même dans sa préface indique quelle fut sa méthode de travail : *Nullius auctoritatem secutus sum, sed de hebraeo transferens magis me septuaginta interpretum consuetudini coaptavi, in his dumtaxat quae non multum ab hebraicis discrepabant. Interdum Aquilae quoque et Symmachi et Theodotionis recordatus sum* (4). Saint Jérôme suit donc généralement le texte hébreu tel qu'il existait vers la fin du IVe siècle, mais en se rapprochant autant que possible des Septante, quand les divergences entre ceux-ci et l'hébreu lui paraissaient peu importantes. Cette version est donc éclectique. On ne peut la considérer comme un témoin du texte grec ni de l'ancienne Latine. Mais saint Jérôme note souvent dans les passages difficiles la traduction des Septante et parfois aussi celles d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion.

§ 8. La Vulgate.

La version contenue dans la Vulgate est aussi l'œuvre de saint Jérôme. Elle fut faite plus tard (5), uniquement d'après l'hébreu, mais rapidement et d'une façon assez libre (6). Saint Jérôme s'y inspire fréquemment de

(1) *Codex syriaco-hexaplaris*, Berolini, 1835.

(2) *Monumenta sacra et profana*, VII : *Codex Syro-hexaplaris Ambrosianus photolithographice*, Mediolani, 1874.

(3) Composé vers 386.

(4) *P. L.* XXIII, 1011 s.

(5) En 393 d'après Bardenhewer (*Patrologie*, p. 399); en 394 d'après H. J. White (dans *HDB*, IV, 876).

(6) Il appelle lui-même sa traduction des livres de Salomon (Prov. Eccl. Cant.) *tridui opus* (*Praef. in libros Salomonis; P. L.* XXVIII, 1241).

Symmaque et n'est pas très littéral. Son original hébreu s'éloigne d'ailleurs quelquefois du texte massorétique. En dehors de la Vulgate, cette version se trouve, avec un petit nombre de variantes, dans la *Bibliotheca divina* de saint Jérôme (1).

§ 9. La version arabe.

La version arabe de l'Ecclésiaste contenue dans les polyglottes de Paris (1630) et de Londres (1656) dépend des Septante. Il est à remarquer qu'elle contient aussi quelques-unes des particularités du copte : dans I, 16, la répétition de ἐπὶ πᾶσιν οἳ ἐγένοντο ἔμπροσθέν μου ἐν Ἱερουσαλήμ après ἐμεγαλύνθην; dans VI, 1, la leçon ὑπὸ τὸν οὐρανόν ; dans XII, 5 *b* l'inversion des deux dernières propositions telle qu'elle a été rapportée ci-dessus (2). Comme la version copte est seule à posséder ces leçons caractéristiques, il est clair qu'elle aura influencé de quelque manière la version arabe.

§ 10. Le Targum.

Le Targum (Xe-XIe siècles) paraphrase ordinairement le texte hébreu, et même tourne souvent à l'interprétation midrachique. Il peut néanmoins dans un certain nombre de cas fournir un témoignage intéressant. On le cite d'après la polyglotte de Walton.

S. Euringer (3) a recueilli les citations talmudiques et rabbiniques de l'Ecclésiaste, du IIe siècle au commencement du VIIe. Elles ne présentent, relativement au texte massorétique, que des divergences insignifiantes

(1) *P. L.* XXVIII, 1273-1286.
(2) P. 209.
(3) *Der Masorahtext des Koheleth kritisch untersucht*, Leipzig, 1890 : Anhang.

TRADUCTION

TITRE.

I. [1] Paroles de Qohéleth, fils de David, roi dans Jérusalem.

THÈME DU LIVRE.

LA VIE NE VAUT PAS LA PEINE D'ÊTRE VÉCUE.

[2] Vanité des vanités, disait Qohéleth, vanité des vanités! Tout est vanité.

[3] Quel profit pour l'homme, dans toute la peine qu'il se donne sous le soleil ?

CONSIDERATION PRÉALABLE.

LA NATURE ET LA VIE, PERPÉTUEL ET MONOTONE RECOMMENCEMENT.

[4] Une génération s'en va, une génération vient, et la terre subsiste toujours. [5] Le soleil ‘se lève’, le soleil se couche, puis se hâtant vers sa place, il s'y lève. [6] Allant vers le sud, puis tournant vers le nord, le vent se retourne encore, et le vent reprend ses allées et venues.

[7] Tous les fleuves vont à la mer
et la mer ne s'emplit pas;
Au lieu où vont les fleuves,
ils continuent d'aller.

8 Toutes choses sont en travail
(plus que) l'homme ne peut dire.
L'œil ne se rassasie pas de voir
et l'oreille ne se remplit pas à entendre.

9 Ce qui a été, voilà ce qui sera; et ce qui s'est fait, voilà ce
qui se fera; et il n'y a rien de nouveau sous le soleil. 10 S'il est
quelque chose dont on dise : « Vois, c'est nouveau », cela a déjà
existé aux temps qui furent avant nous. 11 Il n'y a pas de souvenir
des anciens, et des descendants qui existeront il n'y aura pas
non plus de souvenir chez ceux qui existeront ensuite.

I. VANITÉ DE LA SAGESSE ET DES PLAISIRS.

12 Moi, Qohéleth, j'ai été roi sur Israël à Jérusalem, 13 et j'ai
appliqué mon cœur à étudier et à observer par la sagesse tout
ce qui se fait sous les cieux : c'est une occupation pénible, à
laquelle Dieu a imposé aux fils de l'homme de s'occuper. 14 J'ai
considéré toutes les œuvres qui se font sous le soleil, et voici : tout
est vanité et poursuite de vent.

15 Ce qui est courbé ne peut devenir droit,
et le manque ne peut être compté.

16 J'ai parlé en mon cœur, disant : « Voilà que j'ai amassé et
accumulé plus de sagesse que tous ceux qui ont été avant moi
sur Jérusalem! » Car mon cœur a beaucoup étudié la sagesse et
la science, 17 et j'ai appliqué mon cœur à discerner la sagesse et ʻla
science', la folie et la sottise. J'ai reconnu que cela aussi est pour-
suite de vent. 18 Car en beaucoup de sagesse il y a beaucoup de
chagrin, et qui ajoute à sa science ajoute à sa douleur.

II. 1 J'ai dit dans mon cœur : « Viens donc, que j'essaie sur
toi de la joie, et que tu goûtes le plaisir! » Et voici : cela aussi
est vanité. 2 Du rire j'ai dit : « Insensé! » et de la joie : « Que
produit-elle? » 3 Je m'ingéniai dans mon cœur à flatter ma chair par
le vin, tandis que mon cœur poursuivait la sagesse, et à recher-
cher la folie, jusqu'à ce que je visse ce qu'il est bon pour les
fils de l'homme de faire sous les cieux durant les jours de leur vie.
4 J'entrepris de grandes œuvres. Je me bâtis des maisons; je me

plantai des vignes; 5 je me fis des jardins et des vergers, et j'y
plantai des arbres fruitiers de toute sorte; 6 je me fis des réservoirs
d'eau pour irriguer par eux une plantation où poussaient des arbres.
7 J'achetai des esclaves et des servantes, et j'en eus de nés dans la
maison; j'eus aussi du bétail, bœufs et brebis, en abondance, plus
que tous ceux qui furent avant moi dans Jérusalem. 8 Je m'amassai
aussi de l'argent et de l'or, et les trésors des rois et des provinces.
Je me procurai des chanteurs et des chanteuses, et les délices des
fils de l'homme : ‘une princesse, voire des princesses’. 9 Et je fus
grand, et je surpassai tous ceux qui avaient été avant moi dans
Jérusalem; en outre, ma sagesse me resta. 10 Et de tout ce que
mes yeux ont désiré, je ne leur ai rien refusé; je n'ai privé mon
cœur d'aucune joie; mais mon cœur a joui de tout mon travail, et
ce fut ma part de tout mon travail. 11 Et je me suis retourné vers
toutes les œuvres que mes mains avaient faites et vers la peine
que je m'étais donnée pour (les) faire, et voici : tout est vanité et
poursuite de vent, et il n'y a aucun profit sous le soleil.

12 Et je me suis mis à considérer la sagesse, et la folie et la
sottise. Car qu'est-ce que l'homme qui viendra après moi, le roi
qu'on a déjà désigné (?)? 13 Et j'ai vu qu'il y a un avantage de la
sagesse sur la sottise, comparable à l'avantage de la lumière sur
les ténèbres :

14 Les yeux du sage sont dans sa tête,
et l'insensé va dans les ténèbres.

Mais j'ai reconnu aussi qu'un même sort les atteindra tous deux,
15 et j'ai dit dans mon cœur : « Le même sort que de l'insensé
m'atteindra moi aussi, et à quoi bon dès lors toute ma sagesse? »
Et j'ai dit dans mon cœur que cela aussi est vanité. 16 Car la mé-
moire du sage, non plus que de l'insensé, n'est éternelle, puisque
déjà, les jours qui suivent, tous (deux) sont oubliés et, quoi! le
sage meurt comme l'insensé! 17 Et j'ai haï la vie, parce que mau-
vaise est pour moi l'œuvre qui se fait sous le soleil, car tout est
vanité et poursuite de vent.

18 Et j'ai haï tout le travail que j'ai fait sous le soleil, parce que
je le laisserai à l'homme qui sera après moi. 19 Et qui sait s'il

sera sage ou insensé? Et il disposera de tout mon travail, dans lequel j'ai mis ma peine et ma sagesse sous le soleil! Cela aussi est vanité! [20] Et je me suis mis à abandonner mon cœur au désespoir au sujet de tout le travail que j'ai fait sous le soleil : [21] car s'il est un homme dont le travail (a été fait) avec sagesse et avec science et avec succès, néanmoins, à un homme qui n'y a point travaillé il le laissera en partage. Cela aussi est une vanité et un grand mal; [22] car que revient-il à l'homme de tout son travail et du souci de son cœur, à quoi il se fatigue sous le soleil? [23] Car toutes ses journées (ne) sont (que) douleurs, et son occupation (n')est (que) déplaisir; même pendant la nuit son cœur ne repose pas. Cela aussi est vanité.

[24] Il n'y a rien de ʿmieux pour' l'homme ʿque' de manger et de boire et de faire jouir son âme du bien-être dans son travail. J'ai vu aussi que cela (vient) de la main de Dieu : [25] car qui peut manger et ʿboire', sinon grâce à ʿlui'? [26] Car à celui qui est bon devant lui il donne sagesse et science et joie, et au pécheur il donne la tâche de recueillir et d'amasser, pour donner à celui qui est bon devant Dieu. Cela aussi est vanité et poursuite de vent.

II. VANITÉ DES EFFORTS DE L'HOMME.

IL EST LIVRÉ AUX ÉVÉNEMENTS, TYRANNISÉ PAR SES CHEFS ET ASSUJETTI A LA MORT COMME L'ANIMAL.

III. [1] Pour tout il y a un moment, et il y a un temps pour chaque chose sous les cieux : [2] il y a un temps d'enfanter et un temps de mourir, un temps de planter et un temps d'arracher ce qui fut planté, [3] un temps de tuer et un temps de panser, un temps de démolir et un temps de bâtir, [4] un temps de pleurer et un temps de rire, un temps de se lamenter et un temps de danser, [5] un temps de jeter des pierres et un temps de ramasser des pierres, un temps d'embrasser et un temps de s'éloigner des embrassements, [6] un temps de rechercher et un temps de perdre, un temps de garder et un temps de jeter, [7] un temps de déchirer et un temps de recoudre, un temps de se taire et un temps de parler,

[8] un temps d'aimer et un temps de haïr, un temps de guerre et
un temps de paix.
[9] Quel profit, pour celui qui travaille, dans la peine qu'il se
donne? [10] J'ai considéré l'occupation à laquelle Dieu impose aux
fils de l'homme de s'occuper : [11] il fait toute chose appropriée à
son temps, en outre il a mis dans leur cœur la durée entière, sans
que l'homme puisse découvrir l'œuvre que Dieu fait depuis le com-
mencement jusqu'à la fin. [12] Et j'ai reconnu qu'il n'y a rien de
bon ‘pour l'homme’ sinon de se réjouir et de se procurer du bien-
être dans sa vie, [13] et aussi tout homme qui mange et boit et jouit
du bien-être dans tout son travail, cela est un don de Dieu. [14] J'ai
reconnu que tout ce que Dieu fait existera toujours : il est impos-
sible d'y rien ajouter ni d'en rien retrancher, et Dieu agit de façon
qu'on le craigne. [15] Ce qui est fut déjà, et ce qui sera a déjà été,
et Dieu recherche ce qui a été chassé.
[16] Et j'ai encore considéré sous le soleil (qu')au siège du droit
il y a l'iniquité, et au siège de la justice, la méchanceté. [17] J'ai dit
dans mon cœur : « Dieu jugera le juste et le méchant. » Car il y
a un temps pour toute chose, et sur toute œuvre [ ]...
[18] J'ai dit dans mon cœur, au sujet des fils de l'homme : « Dieu
veut les faire connaître, et montrer qu'ils sont quant à eux des
bêtes. » [19] Car ‘le sort’ des fils de l'homme et ‘le sort’ de la bête
sont [ ] un sort identique pour eux : telle la mort de l'un, telle la mort
de l'autre, et il n'y a qu'un même souffle (de vie) pour tous (deux).
Et l'avantage de l'homme sur la bête est nul, car tout est vanité.
[20] Tous (deux) vont dans un même lieu, tous (deux) sont sortis de la
poussière, et tous (deux) retournent à la poussière. [21] Qui sait ‘si’ le
souffle (de vie) des fils de l'homme monte en haut, et ‘si’ le souffle
(de vie) de la bête descend en bas vers la terre? [22] Et j'ai vu qu'il
n'y a rien de meilleur pour l'homme que de se réjouir dans ses
œuvres, car c'est sa part : car qui lui donnera de découvrir ce qui
arrivera par la suite?

III. ANOMALIES DIVERSES DANS LA SOCIÉTÉ HUMAINE.

IV. [1] Et je me suis tourné et j'ai vu toutes les oppressions qui
s'exercent sous le soleil : et voici les larmes des opprimés et il

n'est point pour eux de consolateur, et de la main de leurs oppres-
seurs (procède) la force et il n'est point pour eux de consolateur.
2 Et moi de proclamer les morts qui sont déjà morts plus heureux
que les vivants qui sont encore vivants. 3 Et plus heureux que
les uns et les autres celui qui n'a pas encore existé, celui qui n'a
pas vu l'œuvre mauvaise qui se fait sous le soleil!

4 Et j'ai vu que tout travail et toute habileté à l'œuvre est
jalousie envers un homme de la part de son semblable. Cela aussi
est vanité et poursuite de vent.

5 L'insensé se croise les mains
et dévore sa chair.

6 Mieux vaut une main pleine de repos que les deux mains pleines
de travail et de poursuite de vent.

7 Et je me suis tourné et j'ai vu une vanité sous le soleil. 8 Un
homme est seul et n'a pas de second, il n'a ni fils ni frère, et il n'y
a point de fin à tout son travail ; pourtant ses yeux ne se rassa-
sient pas de richesses : « Et pour qui travaillé-je et privé-je mon
âme de bien-être ? » Cela aussi est vanité et occupation mau-
vaise.

Premier groupe de sentences :

Réflexions relatives aux avantages de la vie en commun.

9 Deux (ensemble) sont plus heureux que l'isolé, parce qu'il y a
pour eux une bonne récompense de leur travail : 10 car si l'un 'tombe',
[l'autre] relève son compagnon. Mais malheur à l'isolé qui tombe
et n'a pas de second pour le relever. 11 De même, si deux couchent
(ensemble), ils se réchauffent ; mais comment un solitaire se réchauf-
fera-t-il ? 12 Et si un (agresseur) maîtrise l'isolé, les deux lui résis-
teront, et un fil triplé ne rompt pas vite.

III *bis*. ANOMALIES DIVERSES DANS LA SOCIÉTÉ (*suite*).

13 Mieux vaut un jeune homme pauvre et sage qu'un roi vieux
et insensé qui ne sait plus écouter les avis ; 14 car il sort de la
maison des prisonniers pour régner, bien qu'il soit né pauvre en

son royaume. [15]J'ai vu tous les vivants qui marchent sous le soleil
(s'empresser) auprès du jeune homme [ ] qui s'élevait à sa place :
[16]il n'y avait pas de fin à toute la foule, à tous ceux à la tête des-
quels il était. Pourtant les descendants ne se réjouiront pas à son
sujet. Car cela aussi est vanité et poursuite de vent.

Second groupe de sentences :
Conseils relatifs au culte.

[17]Prends garde à 'ton pied' quand tu vas à la maison de Dieu, et
approche-toi pour écouter : 'ton sacrifice' (vaudra) mieux que 'l'of-
frande' des insensés, car ils ne savent [que] faire le mal. V. [1]Ne te
hâte point avec ta bouche, et que ton cœur ne se presse pas de
proférer une parole devant Dieu, car Dieu est dans les cieux, et toi
sur la terre : pour ce motif, que tes paroles soient peu nombreuses.

[2]Car de la multitude des occupations naissent les songes,
et de la multitude des paroles, des propos d'insensé.

[3]Lorsque tu fais un vœu à Dieu, ne tarde pas à l'accomplir ; car il
n'y a pas de faveur pour les insensés. Ce que tu voues, accomplis-
le : [4] mieux vaut pour toi ne pas vouer, que vouer et ne pas accom-
plir. [5]Ne permets pas à ta bouche de rendre ta chair coupable, et
ne dis pas devant le prêtre que ce fut une inadvertance : pourquoi
Dieu s'irriterait-il au sujet de ta parole et détruirait-il 'les œuvres'
de tes mains? [6]Car de la multitude [des soucis] (naissent) les songes
et 'de' la multitude des paroles, des sottises. Mais crains Dieu.

III *ter*. ANOMALIES DIVERSES DANS LA SOCIÉTÉ (*fin*).

[7]Si tu vois l'oppression du pauvre et la violation du droit et de la
justice dans la province, ne sois pas surpris de la chose ; car au-
dessus d'un grand un plus grand veille, et au-dessus d'eux de plus
grands. [8]Mais un avantage pour un pays à tous égards, c'est un
roi pour un territoire cultivé (?).

IV. VANITÉ DES RICHESSES.

[9]Celui qui aime l'argent n'est pas rassasié d'argent, et celui qui
aime l'abondance n'en a pas le profit. Cela aussi est vanité. [10]Quand

les biens sont nombreux, nombreux sont ceux qui les mangent, et
quel avantage pour leur possesseur, sinon qu'il les voit de ses yeux?
11 Le sommeil du travailleur est doux, qu'il ait peu ou beaucoup
mangé; mais l'abondance du riche ne lui permet pas de dormir.

12 Il est un mal douloureux (que) j'ai vu sous le soleil : des ri-
chesses mises de côté par leur possesseur pour son malheur; 13 sa-
voir, ces richesses se perdent par une circonstance malheureuse,
et il a engendré un fils et il n'a rien dans sa main. 14 Tel qu'il est
sorti du sein de sa mère, nu il s'en ira, comme il est venu; et il ne
recevra rien pour son travail qu'il puisse emporter dans sa main.
15 Et c'est aussi un mal douloureux ‘que, comme’ il est venu, ainsi il
s'en aille : et quel profit pour lui d'avoir travaillé pour du vent?
16 En outre tous ses jours (se passent) dans ‘les’ ténèbres ‘et le
deuil’, et ‘l'aigreur’ extrême et ‘la souffrance’ et l'irritation.

17 Voici : ce que j'ai reconnu bon, (c'est) qu'il est convenable (pour
l'homme) de manger et de boire et de jouir du bien-être dans tout
son travail, auquel il peine sous le soleil durant les jours de sa vie
que Dieu lui donne; car c'est sa part. 18 De plus, tout homme à qui
Dieu donne fortune et richesses, et qu'il autorise à en manger et à
(en) prendre sa part et à se réjouir dans son travail, c'est (là) un don
de Dieu; 19 car il ne songe pas beaucoup aux jours de sa vie, car
Dieu ‘l'occupe’ par la joie de son cœur.

VI. 1 Il est un mal que j'ai vu sous le soleil, et il est grand sur
l'homme : 2 un homme à qui Dieu a donné fortune et richesses et hon-
neurs, et qui ne manque pour son âme de rien de ce qu'il désire ; et
Dieu ne lui permet pas d'en manger, mais un étranger les mange.
C'est là une vanité et un mal cruel. 3 Quand un homme aurait en-
gendré cent (fils) et vécu de nombreuses années et que les jours de
ses années auraient été nombreux, si son âme n'a pas été rassa-
siée de bonheur et qu'en outre il n'ait pas de sépulture, je dis :
l'avorton est plus heureux que lui. 4 Car il est venu en vain et il
s'en ira dans les ténèbres et dans les ténèbres son nom sera enve-
loppé, 5 il n'a même pas vu le soleil et il n'a pas connu : il a eu plus
de repos que cet (homme). 6 Et quand (celui-ci) aurait vécu deux fois (?)
mille ans, s'il n'a pas goûté le bonheur, est-ce que tous ne vont pas
au même lieu?

Tout le travail de l'homme est pour sa bouche,
et pourtant ses désirs ne sont pas satisfaits.

[8] Car quel avantage a le sage sur l'insensé, quel (avantage) a le
pauvre qui sait se conduire devant les vivants ? [9] Ce que les yeux
voient est préférable à l'agitation des désirs. Cela aussi est vanité
et poursuite de vent. [10] De ce qui existe le nom a déjà été prononcé,
et on sait ce qu'est un homme, et il ne peut contester avec qui est
plus fort que lui. [11] Car il est beaucoup de paroles qui accroissent
(seulement) la vanité : quel profit pour l'homme ? [12] Car qui sait ce
qui est bon pour l'homme dans la vie, durant les jours de sa vie de
vanité que, pareil à l'ombre, il passe ? Car qui indiquera à l'homme
ce qui arrivera par la suite sous le soleil ?

Troisième groupe de sentences :

Leçons de sérieux et de sagesse.

VII. [1] Bonne renommée vaut mieux qu'huile parfumée,
et le jour de la mort que le jour de 'la naissance'.
[2] Mieux vaut aller à la maison de deuil
que d'aller à la maison de festin,
Parce que c'est (là qu'apparaît) la fin de tout homme,
et le vivant le prend à cœur.
[3] Mieux vaut le chagrin que le rire,
car la tristesse du visage est bonne pour le cœur.
[4] Le cœur des sages est dans la maison de deuil,
et le cœur des insensés dans la maison de joie.
[5] Mieux vaut écouter la réprimande d'un sage,
que d'écouter le chant des insensés ;
[6] Car telle la crépitation des épines sous la chaudière,
tel est le rire de l'insensé.

Et cela aussi est vanité.

[7] Car l'oppression peut rendre insensé un sage,
et un présent peut corrompre le cœur.
[8] Mieux vaut la fin d'une chose que son commencement,
mieux vaut un esprit patient qu'un esprit orgueilleux.

[9] Ne te hâte point dans ton esprit de t'irriter,
car l'irritation réside dans le sein des insensés.

[10] Ne dis pas : « Comment s'est-il fait que les jours anciens aient été meilleurs que ceux-ci ? » Car ce n'est point par sagesse que tu interroges là-dessus.

[11] La sagesse est bonne ainsi qu'un patrimoine,
et profitable à ceux qui voient le soleil :
[12] Car telle la protection de la sagesse, telle la protection [de l'argent,
et l'utilité du savoir, (c'est que) la sagesse sauve son [homme.

V. IMPUISSANCE DE LA VERTU A ASSURER LE BONHEUR.

I° PREMIER DÉVELOPPEMENT DU THÈME RELATIF AU DÉFAUT DE SANCTION MORALE.

[13] Prends garde à l'œuvre de Dieu ; car qui pourra redresser ce
qu'il a courbé ? [14] Au jour du bonheur sois dans la joie, et au jour
du malheur, réfléchis : Dieu a fait l'un, aussi bien que l'autre, de
façon que l'homme ne découvre rien de l'avenir. [15] J'ai vu ces deux
choses dans les jours de ma vanité : il est tel juste qui périt dans
sa justice, et il est tel méchant qui dure dans sa méchanceté. [16] Ne
sois pas juste à l'extrême et ne te montre point sage à l'excès :
pourquoi te rendrais-tu stupide ? [17] Ne sois pas méchant à l'extrême
et ne sois pas insensé : pourquoi mourrais-tu avant ton temps ?

Quatrième groupe de sentences :
Conseils de modération et de clémence.

[18] Il est bon que tu t'appliques à ceci, et aussi que tu ne relâches pas ta main de cela ; car celui qui craint Dieu accomplira l'un et l'autre.

[19] La sagesse se montre pour le sage plus forte que 'la richesse des puissants' qui sont dans la ville.

[20] Car il n'y a pas d'homme juste sur la terre,
qui fasse le bien et ne pèche pas.

[21] Ne prête pas attention non plus à toutes les paroles que l'on dit, de peur que tu n'entendes dire que ton serviteur te maudit; [22] car ton cœur sait que (c'est) bien des fois aussi (que) tu as, toi aussi, maudit les autres.

1° *bis* PREMIER DÉVELOPPEMENT DU THÈME RELATIF AU DÉFAUT DE SANCTION MORALE (*suite*).

[23] J'ai étudié tout cela par la sagesse; j'ai dit : « Je veux être sage. » Mais c'est (chose) inaccessible à moi. [24] Ce qui arrive est lointain et profond, profond : qui le découvrira ? [25] Je me suis appliqué, et mon cœur[] a cherché et poursuivi la sagesse et la science, et reconnu (que) la méchanceté est une sottise, et la folie (de l'inconduite) une démence. [26] Et j'ai trouvé la femme plus amère que la mort, parce qu'elle est un piège et que son cœur est un filet [et] ses mains, des liens. Celui qui est agréable à Dieu lui échappera, mais un pécheur y sera pris. [27] Vois, j'ai trouvé ceci, disait 'le' Qohéleth, un (cas ajouté) à un autre pour découvrir la science [28] que mon âme a continuellement cherchée sans que je l'aie trouvée : j'ai trouvé un homme sur mille, mais je n'ai pas trouvé une femme parmi toutes celles-ci.

[29] Vois, j'ai trouvé seulement ceci : que Dieu a fait l'homme droit; mais eux ont cherché beaucoup de perversions.

Cinquième groupe de sentences :

Éloge de la sagesse; conseils de soumission au roi; affirmation de la rétribution.

VIII. [1] Qui est comme le sage,
et qui connaît la solution d'une affaire?
La sagesse d'un homme éclaire son visage,
et la dureté de son visage est changée.
[2] Observe 'l'ordre du roi,
et à cause du serment de Dieu
[3] ne te hâte pas de t'éloigner de sa face.
Ne te mets pas dans un mauvais cas,
car tout ce qu'il voudra il le fera,

[4] Parce que la parole du roi est souveraine,
et qui lui dira : « Que fais-tu ? »

[5] Celui qui observe le précepte n'éprouvera rien de mal, et le
cœur d'un sage ʻconnaîtʼ le temps et le jugement. [6] Car pour toute
chose il y a un temps et un jugement; car le mal de l'homme est
grand sur lui; [7] car il ne sait pas ce qui arrivera; car qui lui indi-
quera quand cela arrivera ? [8] Il n'y a pas d'homme (qui soit) maître
du souffle (de vie) pour retenir le souffle (de vie), et il n'y a pas de
maître du jour de la mort, et il n'y a pas de dispense de ce combat,
et la méchanceté ne sauvera pas son homme.

II° SECOND DÉVELOPPEMENT DU THÈME RELATIF AU DÉFAUT DE SANCTION MORALE.

[9] J'ai vu ces deux choses en appliquant mon cœur à toute l'œuvre
qui se fait sous le soleil en un temps où l'homme domine sur un
homme pour le malheur de celui-ci; [10] et alors j'ai vu des mé-
chants []..., mais ceux qui avaient bien agi s'en allaient loin du lieu
saint et étaient oubliés dans la ville. Cela aussi est vanité.

[11] Parce que la sentence concernant l'œuvre du mal ne s'exécute
pas promptement, pour ce motif le cœur des fils de l'homme s'em-
plit en eux (du désir) de faire le mal, [12] parce que le pécheur fait
le mal cent (fois) et prolonge ses (jours), bien que je sache que le
bonheur sera pour ceux qui craignent Dieu, parce qu'ils le crai-
gnent, [13] et le bonheur ne sera pas pour le méchant, et pareil à
l'ombre il ne prolongera pas ses jours, parce qu'il ne craint pas
Dieu.

[14] Il est une vanité qui se produit sur la terre, (c'est) qu'il y a des
justes auxquels il arrive ce qui convient à l'œuvre des méchants,
et il y a des méchants auxquels il arrive ce qui convient à l'œuvre
des justes. Je dis que cela aussi est vanité. [15] Et j'ai loué la joie,
parce qu'il n'y a de bonheur pour l'homme sous le soleil qu'à manger
et à boire et à se réjouir, et puisse cela l'accompagner dans son
travail, durant les jours de sa vie que Dieu lui donne sous le
soleil!

III° TROISIÈME DÉVELOPPEMENT DU THÈME RELATIF AU DÉFAUT DE SANCTION MORALE.

16 Lorsque j'ai appliqué mon cœur à connaître la sagesse, et à
observer la tâche qui est accomplie (par l'homme) sur la terre, car ni
le jour ni la nuit ses yeux ne voient le sommeil, 17 alors j'ai reconnu,
(au sujet de) toute l'œuvre de Dieu, que l'homme ne peut découvrir
l'œuvre qui se fait sous le soleil, parce que l'homme se fatigue à
chercher et ne trouve pas, et même si le sage pense connaître, il
ne peut pas trouver. IX. 1 Car j'ai pris tout ceci à cœur, et ʽmon
cœur a observé' tout ceci : que les justes et les sages et leurs œu-
vres sont dans la main de Dieu ; l'homme ne sait ni (si ce sera)
l'amour, ni (si ce sera) la haine ; tout devant eux est 2 ʽvanité', puis-
qu'il y a pour tous un même sort, pour le juste et pour l'impie,
pour le bon [et pour le méchant], et pour le pur et pour l'impur,
et pour celui qui sacrifie et pour celui qui ne sacrifie pas. Comme
il en est du bon, ainsi en est-il du pécheur; il en est du jureur
comme de celui qui révère le serment.

3 C'est un mal, dans tout ce qui se fait sous le soleil, qu'il y ait
un même sort pour tous; et aussi le cœur des fils de l'homme s'em-
plit (du désir) du mal, et la folie est dans leur cœur pendant leur
vie, et ensuite [ils sont réunis] aux morts : 4 car qui ʽrestera' [ ]?
Pour tous les vivants il y a de l'espérance; car un chien vivant vaut
mieux qu'un lion mort; 5 car les vivants savent qu'ils mourront,
mais les morts ne savent rien et il n'y a plus pour eux de récom-
pense, car leur mémoire est oubliée. 6 Leur amour, aussi bien que
leur haine et leur jalousie, a déjà péri, et ils n'auront plus jamais
part à tout ce qui se fait sous le soleil.

7 Va, mange avec joie ton pain et bois ton vin d'un cœur content,
puisque déjà Dieu est favorable à tes œuvres. 8 Qu'en tout temps
tes vêtements soient blancs et que l'huile ne manque pas sur ta
tête. 9 Jouis de la vie avec une femme que tu aimes tous les jours
de ta vie de vanité qu'il te donne sous le soleil [ ], car c'est ta
part dans la vie et dans ton travail, auquel tu te fatigues sous le
soleil. 10 Tout ce que ta main trouve à faire, fais-le avec ta force;

car il n'y a ni œuvre, ni science, ni intelligence, ni sagesse, dans
le cheol où tu vas.

VI. IMPUISSANCE DE L'EFFORT ET DU TALENT A ASSURER LE SUCCÈS.

11 Je me suis tourné et j'ai vu sous le soleil que la course n'est
pas aux agiles ni le combat aux vaillants, et il n'y a pas non plus de
pain pour les sages, ni de richesse pour les intelligents, ni de fa-
veur pour les savants; car le temps et le sort (adverses) les attei-
gnent tous. 12 Car l'homme ne connaît même pas son heure : comme
les poissons qui sont pris dans le filet fatal et comme les oiseaux
pris au piège, comme eux les fils de l'homme sont saisis au temps
du malheur, quand il tombe sur eux tout à coup.

13 (En) ceci encore j'ai vu (un acte de) sagesse sous le soleil, et
celle-ci m'a paru grande : 14 (il était) une ville petite et là un petit
nombre d'hommes, et un grand roi marcha contre elle et l'investit
et bâtit contre elle de grands ʿretranchementsʾ. 15 Et il s'y trouva un
pauvre homme sage, et celui-ci sauva la ville par sa sagesse. Et
personne ne se souvint de ce pauvre homme. 16 Et j'ai dit : « La
sagesse vaut mieux que la force, mais la sagesse du pauvre est dé-
daignée et ses paroles ne sont pas écoutées. »

Sixième groupe de sentences :

Éloge de la sagesse et des sages.

17 Les paroles des sages (proférées) avec calme sont écoutées
mieux que les cris d'un chef au milieu des insensés.

18 La sagesse vaut mieux que des instruments de guerre,
mais une seule ʿfauteʾ détruira beaucoup de bien.

X. 1 Des mouches mortes ʿinfectent la préparationʾ d'huile du [parfumeur :
un peu de folie ʿdétruit la valeurʾ de ʿbeaucoup deʾ sagesse.

2 Le cœur du sage est à sa droite,
et le cœur de l'insensé, à sa gauche.

3 Et aussi quand l'insensé va dans le chemin, son sens est en
défaut, et ʿtousʾ disent : « C'est un insensé ! »

[4] Si la colère du prince s'élève contre toi, ne quitte point ta place; car le calme évite de grandes fautes.

VI *bis*. IMPUISSANCE DE L'EFFORT ET DU TALENT A ASSURER LE SUCCÈS (*suite*).

[5] Il est un mal que j'ai vu sous le soleil, comme une méprise
qui provient du souverain : [6] l'insensé est placé dans de hautes
dignités, et des grands restent dans l'infériorité; [7] j'ai vu des
esclaves sur des chevaux, et des princes marcher à terre comme
des esclaves.

[8] Celui qui creuse une fosse peut y tomber; et celui qui démolit
un mur, un serpent peut le mordre. [9] Celui qui tire des pierres
peut s'y faire mal; celui qui fend des bûches y court un danger.

Septième groupe de sentences.

1° Utilité de la sagesse et critique de l'insensé.

[10] Si le fer est émoussé et qu'on n'ait pas aiguisé le tranchant, alors on doit redoubler de force; mais l'avantage de mettre en état (l'outil) est (propre à la) sagesse.

[11] Si le serpent mord faute d'enchantement,
il n'y a aucun avantage pour le charmeur.
[12] Paroles de la bouche d'un sage, faveur;
mais les lèvres d'un insensé le perdront.
[13] Le commencement des paroles de sa bouche est sottise,
et la fin de son discours est folie mauvaise.
[14] Et le sot multiplie les paroles.

VI *ter*. IMPUISSANCE DE L'EFFORT ET DU TALENT A ASSURER LE SUCCÈS (*suite*).

L'homme ne sait pas ce qui arrivera; car, ce qui arrivera par la suite, qui le lui indiquera?

Septième groupe de sentences (suite).

2° Critique du sot; avis relatifs au prince; conseils d'activité entreprenante et prudente.

15 Le travail de 'l'insensé' le fatigue,
lui qui ne sait pas aller à la ville.
16 Malheur à toi, pays dont le roi est un parvenu
et dont les princes mangent dès le matin.
17 Heureux es-tu, pays dont le roi est fils de nobles
et dont les princes mangent à l'heure convenable,

de manière virile et non par débauche.

18 A force de 'paresse', le poutrage fléchira,
et par suite de l'inertie des mains la maison ruissellera.
19 Ils préparent le repas en vue de se divertir
et le vin égaie la vie
et l'argent répond à tout(?).
20 Même dans ta pensée ne maudis pas le roi,
et dans ta chambre à coucher ne maudis pas le puissant :
Car les oiseaux du ciel peuvent transporter la parole,
et la gent ailée peut répéter un propos.
XI. 1 Lance ton pain sur la face des eaux,
car après beaucoup de jours tu le (re-)trouveras.

2 Fais d'un avoir sept et même huit (parts), car tu ne sais quel
malheur peut arriver sur la terre : 3 quand les nuées sont pleines,
elles déversent la pluie sur la terre, et si un arbre tombe au nord
ou au midi, à la place où l'arbre tombe, là il reste.

4 Qui observe le vent ne sèmera point,
et qui prend garde aux nuages ne moissonnera pas.

VI *quater*. IMPUISSANCE DE L'EFFORT ET DU TALENT A ASSURER LE SUCCÈS (*fin*).

5 De même que tu ne sais pas quelle est la route du souffle (de
vie) 'vers' les os dans le sein de la mère, de même ne connais-tu
pas l'œuvre de Dieu qui fait toutes choses.

Septième groupe de sentences (fin).

3° Conseils d'activité entreprenante et prudente.

6 Dès le matin sème ta semence,
et jusqu'au soir ne laisse pas reposer ta main.
Car tu ne sais pas ce qui réussira, ceci ou cela, ni si l'un et
l'autre ne sont pas profitables à la fois.

CONCLUSION.

7 Et (pourtant) la lumière est douce, et il est agréable aux yeux de
voir le soleil. 8 'Même si' l'homme vit de nombreuses années, qu'il
jouisse pendant toutes, et qu'il songe que les jours de ténèbres
seront nombreux. Tout ce qui arrive est vanité.

9 Réjouis-toi, jeune homme, dans ton adolescence, et que ton
cœur te donne de la joie dans les jours de ta jeunesse, et marche
dans les voies de ton cœur et selon 'les regards' de tes yeux; mais
sache que pour tout cela Dieu t'appellera en jugement. 10 Et écarte
le chagrin de ton cœur et éloigne le mal de ton corps, car l'ado-
lescence et la jeunesse sont vanité; XII. 1 mais souviens-toi de
ton créateur aux jours de ta jeunesse, avant que viennent les jours
du mal et qu'approchent les années dont tu diras : « Je n'y ai
point de plaisir »,

2 Avant que s'obscurcissent le soleil
et la lumière et la lune et les étoiles,
et que les nuages reviennent après la pluie;
3 Au jour où tremblent les gardiens de la maison
et se courbent les hommes forts,
Et s'arrêtent celles qui moulent, parce qu'elles sont peu [nombreuses,
et s'obscurcissent celles qui regardent aux fenêtres,
4 Et se ferme la porte à deux battants sur la rue
'et baisse' le bruit du moulin,
Et 'se fait silencieuse la' voix de l'oiseau
et s'affaiblissent toutes les filles du chant;

5 'Et en haut' c'est 'la crainte'
et dans le chemin ce sont des transes,
Et l'amande 'est rejetée'
et la sauterelle devient lourde
et la câpre 'est sans effet',
Car l'homme s'en va vers sa maison d'éternité
et les pleureurs rôdent dans la rue;
6 Avant que 'se rompe' le cordon d'argent
et que 'se brise' le vase d'or,
Et que se casse la cruche à la fontaine
et que 'se brise' la poulie sur la citerne,
7 et que la poussière retourne à la terre, selon ce qu'elle était,
et que le souffle (de vie) retourne à Dieu, qui l'avait donné.
8 Vanité des vanités! disait le Qohéleth, tout est vanité.

ÉPILOGUE.

9 Et outre que Qohéleth fut un sage, il a encore enseigné la
science au peuple, et il a pesé et examiné, ajusté de nombreuses
sentences. 10 Qohéleth s'est appliqué à trouver des paroles agréables
et 'à écrire' avec exactitude des paroles de vérité. 11 Les paroles
des sages sont comme des aiguillons, et comme des clous plantés
porteurs de provisions; elles sont données par un seul pasteur.
12 Et quant à plus (de paroles) que celles-ci, mon fils, sois averti :
faire beaucoup de livres n'a pas de fin, et beaucoup d'étude est
une fatigue de la chair.

13 Conclusion, tout ayant été entendu : crains Dieu et garde ses
commandements, car cela est (de) tout homme. 14 Car Dieu fera
venir en un jugement (portant) sur tout ce qui est caché, toute
œuvre, soit bonne, soit mauvaise.

COMMENTAIRE

I. [1] Paroles de Qohéleth, fils de David, roi dans Jérusalem.

TITRE, I, 1.

I, 1. דברי n'a pas ici d'autre sens que celui de « paroles, discours », comme dans II Sam. xxiii, 1 ; Am. i, 1 ; Jér. i, 1 ; Prov. xxx, 1 ; xxxi, 1. Kam. est excessif quand il prétend (*ZATW*, 1909, p. 66) que דברי suivi d'un nom signifie exclusivement « actes, histoire ». — Sur קהלת voir l'*Introd.* p. 128 ss. — *Fils de David*, si l'on tient compte de i, 12, ne peut désigner que Salomon : il n'y a pas d'autre fils ou descendant de David qui ait régné sur Israël à Jérusalem. — מלך est en apposition à « Qohéleth » et non à « David ». L'accentuation massorétique l'a indiqué par le *Zaqeph qaṭon* qui partage le verset après בן דוד et marque ainsi que מלך ne doit pas être rattaché à דוד. Sauf ii, 12, מלך est toujours employé sans l'article dans l'Eccl. (i, 1, 12 ; v, 8 ; ix, 14), même là où, semble-t-il, il devrait en être précédé (viii, 2, 4 ; x, 20). Ici on peut considérer le nom comme suffisamment déterminé par son complément. Le fait que le substantif se met parfois à l'état construit devant un complément précédé d'une préposition (GK 130 *a*) favorise cette manière de voir. — Plusieurs versions présentent une addition. G βασιλέως Ἰσραὴλ ἐν Ἱερουσαλήμ est suivi par C et, au témoignage de saint Jérôme, par L : *superfluum quippe est hic Israel quod male in graecis et latinis codicibus invenitur;* et Sh met Ἰσραήλ sous obèle. Il est malaisé de décider lequel, de G ou de M, représente l'état premier du texte. Eur. pense que Ἰσραήλ a été introduit dans G par réminiscence de la locution usuelle βασιλεὺς Ἰσραήλ et peut-être sous l'influence de i, 12. D'après Mc N., c'est dans l'hébreu traduit par G qu'aurait eu lieu, pour des motifs analogues, l'insertion de ישראל. Kam. (*ZATW*, 1904, p. 206) voit même dans la dureté de la leçon massorétique מלך בירושלם une garantie de son caractère primitif. Sieg., au contraire, parce que cette expression est inouïe (מלך ביהודה de Néh. vi, 7 est différent), considère על־ישראל comme nécessaire et original. De même Zapl. La locution « roi dans Jérusalem » est en effet singulière et insolite (pour l'éviter P Jér. V ont traduit : « roi de Jérusalem »), et elle ne s'explique guère que si elle a été prise de i, 12, dans le contexte duquel elle ne présente pas la même difficulté. D'autre part, si pour ce motif ou pour d'autres, cette origine était

2 Vanité des vanités, disait Qohéleth, vanité des vanités ! Tout est vanité.

admise (voir ci-dessous), la mention d'Israël dans le titre aurait des chances d'être primitive, puisqu'elle existait dans le texte d'où ce titre aurait été tiré. Mais elle aurait vraisemblablement revêtu la même forme que dans I, 12 עַל־יִשְׂרָאֵל (cette construction est reçue en hébreu : cf. I Sam. xv, 26; II Sam. II, 11; v, 2; xix, 23; I R. iv, 1; xi, 37; I Chr. xxix, 25; et on y admet volontiers comme complément d'un nom, un substantif précédé d'une préposition : cf. GK 131 *t*), et le traducteur grec, qui est ordinairement très littéral, notamment en ce qui concerne la préposition עַל (cf. I, 12; II, 3, 17; III, 17), eût traduit par ἐπὶ Ἰσραήλ. L'absence de préposition dans G donnerait donc à penser que la mention d'Israël n'existait pas dans le titre primitif et que M représente la leçon originale. Cette conclusion n'est cependant pas absolument certaine, car il est toujours possible que l'auteur du titre hébreu ait choisi la locution usuelle « roi d'Israël » de préférence à celle de I, 12.

Grätz, Bick. Kön. (*Einl.* p. 430), Sieg. Mc N. Haupt, Zapl. Bart. estiment que ce verset n'est pas de l'auteur du livre. D'après Sieg. Mc N. et Bart. il aurait été tiré de I, 12, sauf l'addition « fils de David », et serait l'œuvre d'un éditeur qui sur la foi de I, 12 et II, dont il n'a pas saisi la fiction, a cru que Salomon était l'auteur du livre. Cette hypothèse est des plus vraisemblables. Déjà le désaccord des témoins sur la teneur du texte, et la singularité de la locution relevée plus haut, inspireront quelque défiance au lecteur averti des divergences plus considérables de M et de G dans les titres de certains psaumes et du caractère embarrassé des notices éditoriales mises en tête de tels petits prophètes (cf. VAN HOONACKER, *Les douze petits Prophètes*, Paris, 1908, p. 12, sur le titre d'Osée; p. 354, sur le titre de Michée). Puis, les indications contenues dans I, 12 paraissent bien supposer la non-existence du titre. Si celui-ci existait, elles étaient inutiles, et au cas même où l'auteur eût voulu rappeler la dignité royale de Salomon, qu'il mettait au scène, il l'eût fait, en l'existence du titre, sous une autre forme, par voie d'allusion peut-être, comme dans I, 16; II, 7, mais non pas en déclinant solennellement et officiellement ses titres et qualités, comme fait un inconnu qui se présente à nous pour la première fois. Enfin et surtout, I, 1 dénature, en l'exagérant, le rapport qui existe entre le contenu de l'Ecclésiaste et le personnage de Salomon. Il fait du grand roi l'auteur du livre. L'auteur lui-même avait eu plus de discrétion et, peut-on dire, de respect pour la vérité. Non plus que l'auteur de la Sagesse, il n'a purement et simplement attribué son œuvre à Salomon. La fiction chez lui est suffisamment transparente. L'éditeur tardif qui a formulé le titre s'y est mépris. Voir d'ailleurs l'*Introd.* p. 126 s.

THÈME DU LIVRE : LA VIE NE VAUT PAS LA PEINE D'ÊTRE VÉCUE, I, 2-3.

2. הֲבֵל est une forme d'état construit particulière et qui ne se lit pas en dehors d'Eccl. I, 2 et XII, 8. Saint Jérôme paraît avoir lu הֲבַל : *In hebraeo pro vanitate vanitatum, abal abalim scriptum est.* La forme de l'état construit dans les noms ségolés n'est pas ordinairement différente de celle de l'état

absolu et la vocalisation indiquée par saint Jérôme ne s'y rencontre que sous l'influence d'une troisième radicale gutturale ou d'un *rech,* comme dans זֶרַע, גֶּבַע, הֶדֶר, סֶהַר (Ew. *Lehrb.* 513 *a*; GK 93 *h*). Au lieu de הֲבֵל (Del. Now. Wild. Sieg. Zapl.) on s'attendrait donc plutôt à הֶבֶל (Bart.). On reconnaît communément dans la vocalisation massorétique une forme araméïsante analogue à עֲבֵד de Dan. VI, 21; צְלֵם de Dan. III, 19 (Ew. [*Lehrb.* 32 *b*], Del. Wright, Wild. Sieg. Zapl. Bart.). — *Vanité des vanités* est une expression du superlatif (GK 133 *i;* Köx. III, 309 *i*) comme « cantique des cantiques » (Cant. I, 1), « Dieu des dieux » (Deut. X, 17), etc. הבל הבלים est ou bien un nominatif, attribut adjoint à הֲבֵל (ainsi ont traduit les anciennes versions : GLCVT), ou bien un accusatif d'exclamation (ainsi Wright en termes exprès, et en fait la plupart des traducteurs modernes; cf. Köx. III, 355 *q*). Cette seconde hypothèse est préférable. La répétition de l'expression a pour but de donner plus de force à l'affirmation. — הבל désigne au sens propre le souffle (Prov. XXI, 6; Is. LVII, 13), la buée légère de la respiration, une vapeur ténue qui bientôt s'évanouit, ἀτμός ou ἀτμίς dans 'ΑΣΘ. Il devient ainsi significatif de ce qui est sans consistance et sans durée, apparence sans réalité, vanité, ματαιότης dans G. C'est en ce dernier sens que l'Eccl. l'emploie (38 fois). On peut partager en trois groupes les textes dans lesquels ce mot caractéristique se rencontre. Dans un premier groupe : I, 14; II, 1, 11, 15, 17, 26; III, 19; IV, 4, 16; V, 6 (?); VI, 4, 9, 11; VII, 6 (?), il est appliqué aux diverses manifestations de l'activité humaine et associé souvent soit à « désir de vent, poursuite de vent » qui l'explique (I, 14; II, 11, 17, 26; IV, 4, 16; VI, 9), soit à des formules : « qu'en revient-il à l'homme » (I, 3), « que donnes-tu » (II, 2), « à quoi bon » (II, 15), qui ne laissent aucun doute sur la pensée : les efforts, les labeurs de l'homme. quel qu'en soit l'objet : richesses, plaisirs, sagesse, sont vains, c'est-à-dire stériles, inefficaces relativement au but poursuivi. Dans un second groupe : II, 19, 21, 23; IV, 7, 8; IV, 2; VIII, 10, 14 *bis,* il s'agit de la destinée humaine, soit prise dans son ensemble, soit considérée à un moment déterminé, mais décisif, de l'existence. Le mot « vanité » est ici parfois juxtaposé à « mal » (II, 21), « occupation mauvaise » (IV, 8), « mal cruel » (VI, 2; cf. V, 12, 15) et prend nettement le sens de « désordre, anomalie », chose absurde, qui se passe en dépit de la raison, du bon sens et de la justice : c'est le « monde renversé ». Enfin l'idée de « fugacité » semble prédominer dans le troisième groupe de textes : VI, 12; VII, 15; IX, 9 *bis;* XI, 8, 10, où il est question de la vie ou d'une de ses phases comme la jeunesse. Il ne faut cependant pas trop rétrécir ici le sens du mot « vanité »; Qoh., surtout dans XI, 8, 10, entend bien dire que la vie est aussi décevante que brève. Restent I, 2 et XII, 8, qui méritent une place à part. Dans ces deux textes en effet, le sujet prend une extension plus grande et l'attribut, une compréhension plus large. Le sujet est הכל « tout » (cf. XI, 8), c'est-à-dire non seulement tous les actes dont l'homme, individu ou société, est le principe, mais encore tous les événements, de quelque ordre qu'ils soient, qui peuvent l'atteindre et influer sur sa destinée, en un mot ce que nous appellerions le monde et la vie. הבל dans ce contexte reçoit un sens compréhensif, d'où n'est exclu aucun des trois aspects indiqués ci-dessus, mais dans lequel domine le sentiment de la déception : tout

3 Quel profit pour l'homme dans toute la peine qu'il se donne sous le soleil?

est décevant et illusoire, apparence vide de réalité, qui soulève nos désirs sans pouvoir les satisfaire. — אמר peut être considéré comme un parfait proprement dit, temps historique, ou comme un parfait-présent (GK 106 *d, g*). Traduisent par un passé : G εἶπεν CV *dixit* et parmi les com. modernes : Tyl. Ren. Kuen. (p. 181), Haupt. Au contraire, l'immense majorité des exégètes préfère le présent. Bien que les deux interprétations soient admissibles au point de vue grammatical, il n'est pas douteux que la première doive être retenue. Le parfait exprime naturellement le passé, surtout dans la langue tardive (cf. dans ce même chapitre les vv. 9 et 12). Dans les propositions indépendantes en particulier, il correspond bien à l'aoriste grec. Il est même employé parfois pour relater un fait qui s'est répété : I Sam. XVIII, 30 (GK 106 *d;* DRIV. *H. T.* 7). Ces considérations paraissent déterminantes à la plupart des exégètes au v. 12, quand il s'agit de rendre הייתי par « j'ai été ». Les mêmes com. n'hésitent pas ici à traduire אמר par le présent. C'est qu'ils supposent presque unanimement que notre verset, comme d'ailleurs VII, 27 et XII, 8, qui présentent le même cas, a été rédigé par Qohéleth lui-même. Dans cette hypothèse en effet אמר exprime le présent. Mais le fait que, contrairement à l'usage constant du livre, où Qohéleth parle lui-même à la première personne, il est parlé de lui à la troisième ici et dans VII, 27; XII, 8 ss., ce fait n'indique-t-il pas clairement que dans ces passages ce n'est plus Qoh. qui tient la plume? S'il en est ainsi et si, comme on croit l'avoir démontré dans l'*Introd.* (p. 159), I, 2; VII, 27; XII, 8 sont des λόγια de Qoh. insérés dans son œuvre par un disciple, il devient naturel de traduire אמר par le passé, et la grammaire se trouve d'accord avec la critique.

Haupt et Bart. considèrent les deux mots « dit Qohéleth » comme une interpolation de l'éditeur. Seul Mc N. rejette tout le v. en l'attribuant au même éditeur qui d'après lui a préposé le titre et ajouté XII, 8-10. Mais l'auteur du titre n'a pas connu Qoh.; il ignore ce qu'il a été et le confond avec Salomon. L'auteur de I, 2; VII, 27; XII, 8 ss., au contraire, sait très bien que Qoh. fut un sage autre que le grand roi (cf. XII, 9); il a été un de ses auditeurs et nous a conservé deux sentences favorites du maître. Celle que contiennent notre v. et XII, 8, résume très exactement la pensée de celui-ci sur le monde et la vie.

3. L'interrogation, dans son contexte actuel et venant après v. 2, paraît être de pure forme et équivaut à une négation (cf. Gen. XXXVII, 26). Ginsb. va jusqu'à traduire מה par une négation en se référant à I R. XII, 16; de même Klein. en référence à Job, XXXI, 1 et Cant. VIII, 4 (cf. *ibid.* II, 7). En fait, מה pronom indéfini se construit bien avec la négation (Prov. IX, 13; Néh. II, 12); pronom interrogatif, il est mis assez facilement en parallélisme, dans l'interrogation oratoire ou de pure forme, avec des propositions négatives (I R. XII, 16; II Chr. X, 16, etc.). Néanmoins il garde sa force interrogative et on ne peut dire qu'il soit devenu en hébreu, comme en arabe, un adverbe de négation, bien qu'il y tende et qu'il arrive à un sens tout voisin du négatif quand il entre en composition avec certains autres éléments (Dan. I, 10; Cant. I, 7; cf. Eccl. V, 5; VII, 16, 17). Mais dans les exemples cités par Klein., מה

équivaut moins à une négation qu'à אם suivant une formule de serment ou de souhait. D'ailleurs la construction d'Eccl. I, 3 n'est pas analogue aux passages cités de Cant. et Job : cf. Kön. III, 352 β-δ. — יתרון « ce qui est de reste, en surplus » est un mot exclusivement propre à l'Eccl., qui l'emploie souvent, tantôt au sens de « gain, profit » (I, 3; II, 11; III, 9; V, 8, 15), tantôt au sens d' « avantage » qu'une personne ou une chose peut avoir sur une autre (II, 13 *bis;* VII, 12; X, 10, 11). — עָמָל au sens de « travail pénible », qu'il a ici, est tardif en hébreu (BDB et GB); de même pour le verbe. Cette racine se rencontre fréquemment dans notre auteur (13 fois le substantif et 22 fois le verbe), ce qui marque bien la pente de sa pensée et de ses préoccupations. — שֶׁ est à l'accusatif et complément direct (Del.; cf. GK 117 *p*); sur ce relatif et son emploi dans l'Eccl., voir l'*Introd.* p. 47. — *Sous le soleil* est une locution propre à Qoh. et se lit dans : I, 3, 9, 14; II, 11, 17, 18, 19, 20, 22; III, 16; IV, 1, 3, 7, 15; V. 12, 17; VI, 1, 12; VIII, 9, 15 *bis;* IX, 3, 6, 9 *bis,* 11, 13. Elle équivaut à « sous les cieux » (I, 13; II, 3; III, 1) ou à « sur la terre » (VIII, 14, 16; XI, 2). Cette dernière expression est fréquente dans la Bible (Gen. VIII, 17, etc.). La seconde est également employée par d'autres livres : Ex. XVII, 14; Deut. VII, 24; II R. XIV, 27; Jér. X, 11; Lam. III, 66, etc. Il est intéressant de noter avec Mc N. que « sous le soleil » se retrouve, dans une construction analogue, dans les inscriptions phéniciennes de Tabnit et d'Echmounazar (Ve siècle avant J.-C. d'après Lidzbarski, *Ephemeris für sem. Epigraphik,* II, p. 156 ss.; IVe d'après Schürer, II, p. 129; d'autres rabaissent ces inscriptions jusqu'au temps des diadoques) : בחים תחת שמש « parmi les vivants sous le soleil » (voir le texte dans Lagrange, *Rel. Sém.* p. 481 ss.). Cette locution rencontre le grec ὑφ' ἡλίῳ ou ὑπὸ τὸν ἥλιον. Cela suffit pour que Grätz, Plump. y voient un grécisme. Wild. est moins affirmatif. Menzel (p. 36), Mc N. Bart. nient, et avec raison. La présence de « sous les cieux » dans la Bible, et le texte des inscriptions ci-dessus, montrent que la locution est aussi bien sémitique que grecque. Lors même qu'elle serait d'importation hellénique, il ne s'ensuivrait pas que l'influence étrangère s'est exercée directement sur l'auteur de l'Eccl.

Ce v. formait à l'origine le début du livre. Il en propose le sujet : la vie apporte-t-elle à l'homme une récompense satisfaisante de ses peines? Tel est en effet le problème qui préoccupe Qohéleth. La réponse sera fournie par l'ouvrage tout entier; mais les vv. 12-14 de ce même chapitre la formulent en abrégé. Des questions ou des réponses analogues se rencontrent dans II, 11, 22, III, 9; V, 10, 15; VI, 11; cf. II, 2, 15. Qohéleth n'entend pas dire que l'homme ne retire aucun avantage de son travail (cf. II, 11, 24); mais cet avantage n'est ni assuré, ni suffisant, ni surtout durable. Il ne constitue pas un véritable profit, יתרון, c'est-à-dire un résultat proportionné soit aux désirs de l'homme, soit même, d'après Qohéleth, à ses efforts.

CONSIDÉRATION PRÉALABLE :

LA NATURE ET LA VIE, PERPÉTUEL ET MONOTONE RECOMMENCEMENT, I, 4-11.

L'homme est condamné, comme la nature, à un constant et pénible recommencement : chaque génération répète la vie et l'œuvre de la précédente

4 Une génération s'en va, une génération vient, et la terre sub-

(4-8). Si nous n'y prenons pas garde, c'est seulement que nous ignorons les expériences des générations antérieures, comme la postérité ignorera les nôtres; mais en réalité, il n'y a rien de nouveau sous le soleil (9-11).

4. דוֹר a d'abord le sens de « période », comme l'indique la racine verbale דור, originairement « se mouvoir en cercle », et le dérivé דוּר « cercle » (cf. syriaque et arabe), et désigne ensuite les hommes d'une génération. — Tous les verbes de ce v. sont au participe. L'usage de ce mode marque la durée d'un état ou la répétition d'un acte, d'un fait; cf. Gen. I, 2; II, 10 etc. (Köx. III, 238 *a*; GK 116 *n*). — הֹלֵךְ et בּוֹא sont employés dans le même sens de « naître » et « mourir » et également opposés l'un à l'autre dans V, 14, 15; VI, 4; הָלַךְ, avec un complément et au même sens dans III, 20; IX, 10; XII, 5. On trouve un emploi analogue de בּוֹא dans Ps. LXXI, 18, et de הָלַךְ dans Ps. XXXIX, 14; Job, X, 21, etc. — עֹמֶדֶת est ici « durer, rester » comme dans II, 9; Ps. XIX, 10; CXIX, 90, 91; Dan. X, 17. Il ne s'agit pas de l'immobilité supposée de la terre, mais de la continuité de sa durée. Cornel. a Lap. rappelle le rôle joué par ce texte dans la condamnation de Galilée : *Congregatio cardinalium anno 1616 die quinta Martii, praesente card. Bellarmino, ex hoc Salomonis loco damnavit Copernici sententiam quæ docet terram moveri.* — עוֹלָם n'a pas non plus ici le sens d' « éternité » proprement dite, mais celui de durée indéfinie : cf. Ps. XXXIII, 11.

On admet ordinairement (cf. Del. Bart.) que ce v. répond à la question posée dans le précédent, en rappelant le caractère essentiellement transitoire des générations humaines. La mention de la durée indéfinie de la terre aurait pour but de mettre en relief la condition inférieure faite à l'homme par la brièveté de son existence. Et on cite s. Jérôme : *Quid hac vanius vanitate, quam terram manere, quae hominum causa facta est; et ipsum hominem terrae dominum in pulverem repente dissolvi?* Mais si telle est la pensée de l'auteur, pourquoi mentionne-t-il d'abord la disparition d'une génération et ensuite l'apparition de la suivante? Ne serait-il pas plus naturel de suivre l'ordre inverse, et de montrer toutes les générations naissant pour mourir? On n'échappe pas à cette impression : l'écrivain eût donné une autre forme à cette sentence s'il avait voulu exprimer l'idée qu'on lui prête. Et précisément la forme qu'elle revêt est en analogie évidemment voulue avec la structure des sentences qui suivent. Les vv. 4-7 et même 8 forment en effet dans ce chapitre un ensemble à part, d'une facture spéciale. Le v. 4 se rattache donc aux vv. 5-7 et non pas au v. 3; son explication est à chercher dans ce qui le suit et non dans ce qui le précède, car l'analogie de la construction est ici un indice certain de l'analogie de la pensée. Or les vv. 5 ss. mettent en relief le caractère de perpétuel et monotone recommencement qui se manifeste dans l'action des divers éléments (cf. 9-10). Il n'est pas douteux qu'une pensée analogue se cache dans le v. 4. L'auteur a voulu dire que les générations humaines, comme les éléments eux-mêmes, répètent constamment les mêmes efforts. Les éléments n'achèvent leur travail que pour le recommencer. De même une génération humaine ne disparaît que pour laisser la

siste toujours. [5] Le soleil ‘se lève’, le soleil se couche, puis se

5. זוֹרֵחַ G (C 106 261) P; M וְזָרַח. — ואל מקומו שׁוֹאֵף GL CShPVT; M ואל מקומו שׁוֹאֵף.

---

place à une autre qui refait tout ce qu'a fait sa devancière, et ainsi de suite indéfiniment; car la mention de la durée illimitée de la terre, théâtre de l'activité humaine, a pour but d'indiquer que le manège des générations n'est pas près de finir. Le v. 11 confirme cette interprétation. Il n'existe donc pas de rapport étroit entre le v. 3 et le v. 4. Si le premier pose une question, c'est le livre tout entier qui fournit la réponse. En tout cas, avant d'y répondre directement dans 12 ss., avant de juger le monde et la vie, l'auteur nous fait dans les vv. 4-11 un tableau à sa façon de l'un et de l'autre.

5. Les verbes de la description contenue dans 4-7 expriment des actions ou des phénomènes qui se répètent constamment, et pour ce motif sont au participe sauf ici וּבָא et וְזָרַח. Il n'y a pas de doute en effet pour בָּא du v. 4, ni pour מָלֵא du v. 7, en raison du parallélisme. Mais la forme de ובא permet d'y voir aussi un participe, et on ne le traduit par un parfait qu'en raison de la présence de וְזָרַח. On ne peut d'ailleurs donner aucun motif de l'emploi du parfait dans la première moitié de notre v. Le part. convient ici comme dans le reste du tableau. D'autre part, le ו qui précède זרח est également unique en son genre. Aucune des cinq petites sections de la description n'est introduite par un ו, et ce ו est si évidemment mal placé que les traducteurs modernes qui ne visent pas à une absolue littéralité se dispensent souvent de le traduire. Or G (C 106 261) et P n'ont pas la copulative. Ces considérations rendent M fort douteux. Un copiste aura lu וזרח au lieu de זורח, qui se présente avec cette écriture dans la seconde partie du v. — בוא est aussi employé ailleurs (Gen. xv, 12, 17; xxvii, 11, etc.) pour exprimer le coucher du soleil. — La Massore, en plaçant le *Zaqeph qaṭon* sur ואל־מקומוֹ, oblige à rattacher ces mots, pour le sens, au commencement du verset. Mais on n'obtient ainsi, comme l'a montré Del., aucun sens satisfaisant. Si en effet ואל־מקומו dépend de ובא, il ne peut désigner que l'endroit où le soleil se couche, mais le même מקומו est représenté à la fin du v. par שׁם, qui indique au contraire l'endroit où le soleil se lève! Il faut évidemment suivre les versions : GL (Berg.) CShPVT, et transporter le *Zaqeph* sur שׁוֹאֵף, avec lequel ואל־מקומו doit être construit. C'est l'interprétation de Jér., de la plupart des com. modernes, de Wickes (p. 141) et de Dr.-Kitt. contre Ew. Zöckl. Wright, qui suivent M. — שׁוֹאֵף a été assez diversement interprété : G ἕλκει, suivi par L *ducit* (d'après Jér. Berg.) C Sh; V *revertitur*, ainsi que P; T « se glisse »; Σ Θ *recurrit* (d'après Jér.); Ἀ εἰσπνεῖ. Seul Aquila donne le sens exact. שׁאף signifie « aspirer l'air » (Jér. ii, 24; xiv, 16); « soupirer de douleur » (Is. xlii, 14); « désirer (Job, v, 5; vii, 2; xxxvi, 20; Ps. cxix, 131; Am. ii 7 [?]). Ginsb. s'attache au sens de « soupirer de fa-

hâtant vers sa place, il s'y lève. [6] Allant vers le sud, puis tournant vers le nord, le vent se retourne encore, et le vent reprend ses allées et venues.

tigue » : le soleil, las de sa course diurne, doit encore, haletant, courir la nuit vers le lieu où il se lèvera le lendemain. Mais l'idée de fatigue est secondaire, si tant est qu'elle soit prêtée aux éléments (cf. v. 8). L'idée qui domine tout le tableau est celle de l'activité monotone, mais sans relâche, de tous les êtres : à peine ont-ils achevé leur travail qu'ils doivent le recommencer. Il s'agit donc avant tout pour le soleil, à peine couché, de regagner le lieu de son lever. שׁוֹאֵף exprime le désir qui lui est prêté d'y arriver au plus vite (construction prégnante). *Se hâtant* n'est pas absolument littéral.

Les com. sont embarrassés des deux participes שׁוֹאֵף et זוֹרֵחַ qui se suivent sans aucun lien de coordination ou de subordination. Knob. Herz. Mc N. les rendent l'un et l'autre par des modes personnels, mais sans rattacher aucunement une proposition à l'autre : « et vers sa place il se hâte, il s'y lève ». D'autres essaient de donner au ו initial le sens de « bien que » (Ginsb.), « quand » (Wright). Del. voit dans le dernier participe un *futurum instans* (cf. GK 116 *p*) : « et vers sa place il revient haletant pour s'y lever ». Mais la plupart des interprètes trouvent plus commode de supposer devant זוֹרֵחַ l'ellipse du relatif (cf. GK 155 *i*). Ainsi font Hitz. Klein. Mot. Ren. Now. Bick. Rüet. Kön. (III, 380 *d*), Wild. Sieg. Plus radical, Zapl. supprime pour des raisons métriques les trois derniers mots du v. Bart. est mieux inspiré en rendant le premier verbe par un participe et le second seul par un mode personnel. Mais il motive insuffisamment son interprétation. La présence d'un nom ou d'un pronom après les deux premiers et le quatrième participes de ce v. indique que ces formes verbales constituent autant de propositions et doivent être rendues par le mode personnel. שׁוֹאֵף, isolé de tout nom ou pronom, est au contraire en apposition au sujet de la proposition dans laquelle il se trouve et doit être traduit par un participe. Il est à remarquer que de fait, dans toute cette description (vv. 4-7), un nom ou un pronom sujet est toujours immédiatement adjoint aux participes qui forment une proposition (bien que cependant la présence du pronom ne s'impose pas, GK 116 *s*); et au contraire les participes restent isolés, qui sont en apposition à un sujet et le complètent en quelque façon.

Le Targum explique que le soleil, après son coucher, retourne par des voies souterraines au lieu de son lever. Jér. : *Per incognitas nobis vias ad locum unde exierat regreditur; expletoque noctis circulo, rursum de thalamo suo festinus erumpit.*

6. GL (Berg.) CAV ont rapporté les premiers mots de ce v., jusqu'à אֶל־צָפוֹן inclus, au sujet précédent : il s'agirait donc, dans ce mouvement alternatif vers le sud et vers le nord, de la déclinaison annuelle du soleil. A partir de סוֹבֵב seulement, il serait question du vent. D'anciens com. juifs (Rachi et Rachbam d'après Ginsb.) et parmi les modernes Geier, Grätz et quelques autres adoptent cette interprétation. C'est celle de s. Jérôme : *Hinc possumus aestimare hyemis tempore solem ad meridianam plagam currere et per*

aestatem septemtrioni esse vicinum. Ce Père va même jusqu'à expliquer tout le v. du soleil : *ipsum solem spiritum nominavit.* En quoi il est sûrement l'écho d'une tradition juive suivie aussi par T. Dans celui-ci, le mouvement du vent ne sert plus qu'à indiquer la direction que prend successivement le soleil vers le midi et vers le nord (cf. I Chr. ix, 24; Ez. xlii, 20: Dan. viii, 8; xi, 4; Math. xxiv, 31). L'hébreu, et de même P, peut être interprété dans le sens de G. Néanmoins les com. modernes suivent presque tous la division indiquée par M, et d'après laquelle le début du v. se rapporte aussi à רוח. Cette interprétation n'est pas douteuse. Si l'on compare les trois sections relatives au soleil, au vent et aux fleuves, on verra que régulièrement l'auteur décrit d'abord le mouvement complet de chacun de ces êtres ou éléments, puis note que chaque mouvement, arrivé à son terme, immédiatement recommence, ou plutôt continue en se répétant. Mais cela fait, l'auteur passe à un autre objet. Ainsi, la reprise ou la répétition du même mouvement marque la fin de chaque description, la continuité et la monotonie des phénomènes naturels étant le seul point de vue qui pour le moment intéresse Qoh. et absorbe sa pensée : il ne décrit pas pour décrire. C'est ainsi qu'il procédera pour le vent et pour les fleuves : il les quittera dès qu'il constatera qu'ils recommencent leur précédent manège, que l'un revient à ses allées et venues (v. 6) et que les autres continuent à s'écouler dans la mer (v. 7). Il n'en est pas autrement pour le soleil : Qoh. le laisse de côté, dès qu'il l'a vu se lever pour la seconde fois (v. 5 *in fine*), et passe à un autre sujet d'observation. On peut même dire que si l'auteur voulait mentionner la déclinaison annuelle du soleil, il devrait, pour être fidèle à sa pensée, noter aussi que le soleil reprend, l'année d'après, les mêmes positions.

Vers le sud... vers le nord marque la direction du vent. דרום est un mot tardif (Job, xxxvii, 17; Ez. xl, 24, 27, 28, etc.); on le retrouve en néohébreu et en araméen. Sa dérivation de דרר « rayonner » (?) (B D B 204 *b*; Köx. II, p. 153) par opposition à צפון, de צפן « cacher », n'est pas sûre. — De tous les participes qui précèdent הרוח, le dernier seulement, הולך *secundo*, doit être rendu par le mode personnel, car il est le seul auquel un sujet soit adjoint (cf. v. 5). La présence de la copulative devant וסובב et l'absence de toute particule de ce genre devant סובב confirme cette interprétation. La répétition סובב סבב est attestée par toutes les versions. Seul C semble faire exception, mais un des deux mots est seulement déplacé. 'A fait de סבב un substantif. Cette répétition des deux participes a pour but d'insister sur le fait du changement de direction du vent en un sens diamétralement opposé au précédent (cf. סביב סביב dans Ez. xxxvii, 2 et xl, 5; et d'autres répétitions dans Gen. xiv, 10; Deut. ii, 27; xvi, 20 etc.). הלך en construction avec les mêmes participes marque la persistance à changer ainsi de direction (cf. GK 113 *u;* Köx. III, 361 *q*), et peut être rendu pour un verbe ou un adverbe : « il continue à se retourner » ou « il se retourne de nouveau ». — סָבִיב est ici le *nomen actionis* de סבב et exprime par conséquent les changements perpétuels et uniformes de direction qui viennent d'être décrits. Del. fait observer que על־סביבתיו ne doit pas être pris adverbialement, ce qui donnerait « revenir sur ses tours » en sens inverse, en faisant à rebours le même chemin, mais que על doit être construit avec שב (cf. Prov. xxvi, 11; Mal. iii,

7 Tous les fleuves vont à la mer
et la mer ne s'emplit pas;
Au lieu où vont les fleuves,
ils continuent d'aller.

24). Cette observation est exacte, mais il faut ajouter que סביבתיו désigne à la fois les deux mouvements d'aller et de retour (cf. l'emploi du verbe dans XII, 5), qui se renouvellent l'un et l'autre par la suite tels que la première fois. Si l'on ne considérait qu'un seul de ces mouvements, il faudrait dire que l'autre le reprend en sens inverse. Les exégètes se méprennent en effet sur la pensée de l'Ecclésiaste quand ils disent que le vent « tourne en cercle ». Si le vent opérait un mouvement circulaire, il ne visiterait pas au retour le même pays qu'il a parcouru à l'aller. Mais l'auteur entend bien que le vent balaie la même région successivement en deux sens contraires, tantôt en allant vers le sud, tantôt en revenant vers le nord par le même chemin. Sieg. veut corriger על en אל parce que G a traduit par ἐπί. Mais la présence de cette préposition dans les traducteurs grecs ne suffit pas à établir qu'ils ont lu אל dans l'original hébreu : cf. I, 16 (KAM. *ZATW*, 1904, p. 207). על, qui en araméen a complètement supplanté אל, le remplace assez souvent dans les écrits hébreux tardifs et teintés d'aramaïsme. C'est peut-être ici le cas. — רוח est traité comme un masculin, comme dans III, 19; Jér. IV, 11, 12; Job, IV, 15 *a*, 16 *a*, etc. (cf. ALBRECHT, *ZATW*, 1896, p. 44 et KÖN. III, 248 *i*). — Zapl. considère la fin de 5 et 6 *a*, depuis זורח jusqu'à צפון, comme interpolé.

Le vent se dirige donc d'abord vers le sud, puis tourne vers le nord, se retourne de nouveau vers le sud, recommençant ainsi les mêmes mouvements indéfiniment.

7. נחלים est pris ici dans son sens le plus général. Le contraire a lieu dans Gen. X, 12; cf. Jos. XV, 4, etc. — מלא n'est pas un parfait. Le parallélisme l'indique, et la présence de אין annonce une proposition nominale (cf. GK 152 *a, m*). Il n'est pas nécessaire de traduire par « déborder ». Si מלא prend ce sens dans Jos. III, 15, c'est que le contexte précise. — שם pourrait au point de vue grammatical être rattaché à la prop. relative qui le précède, et combiné pour le sens avec שׁ (cf. Gen. XIII, 3, etc.), שם étant d'ailleurs employé pour שׁמה comme dans I R. XVIII, 10; Jér. VIII, 3. Néanmoins la Massore a eu raison de mettre le *Zaqeph* sur הלכים et de laisser שם commencer la prop. suivante. D'une part le relatif, venant après מקום, peut à lui seul prendre le sens locatif (cf. Nomb. XIII, 27; I R. XII, 2), et d'autre part l'Eccl. aime à représenter dans la proposition principale, lorsqu'elle vient en second lieu, l'antécédent de la proposition relative mis en tête de la phrase (cf. I, 5, 11; XI, 3). — שוב ל suivi d'un inf. construit indique la répétition, la reprise de l'acte exprimé par cet infinitif, ou, s'il s'agit d'une action qui ne comporte pas d'interruption, sa continuation (KÖN. III, 399 *v*; GK 120 *a*) : « Je retourne encore à vous envoyer une de ces lettres... » (Mme de Sévigné à d'Hérigoyen, 23 avril 1687). Le sens est donc que les fleuves continuent à se déverser dans la mer (Zirk. Knob. Ew. Herz. Elst. Del. et les com. récents, sauf indication contraire ci-dessous), et non pas qu'ils retour-

8 Toutes choses sont en travail
(plus que) l'homme ne peut dire.

nent à leur point de départ. Même dans v, 14, l'expression n'a pas ce sens. L'auteur n'a pas voulu dire que les fleuves retournent à leurs sources, soit par des voies souterraines (T Jér. Hitz. Ginsb. Ren.), soit par l'évaporation de l'eau et la pluie (Olymp. Umbr. Hengst. Zöckl.; cf. Job, xxxvi, 27, 29). Dans cette hypothèse en effet, on devrait avec Σ (ἀφ' οὗ) V (*unde*) Jér. (*de quo*) Grotius, Umbr. Zöckl. Ren. Bick. (1886, mais non 1884), Plump. traduire le relatif שֶׁ par « d'où », sens qu'il n'a jamais et que T lui-même se garde bien de lui donner, ou bien avec Ginsb. prêter à שׁם le sens de מִשָּׁם, qu'il n'a pas davantage. Houbigant veut lire effectivement מִשָּׁם avec quelques manuscrits; mais cette lecture n'a pour elle aucune des anciennes versions; elle est formellement contredite par G C Sh 'A P et même par T, et de R. n'indique aucune variante. Le מ initial lu par Houbigant ne peut être qu'une dittographie de la dernière lettre du mot précédent. L'interprétation de T Jér. etc. provient chez plusieurs com. du souci plus ou moins avoué de donner au v. 7 un sens en rapport avec celui des v. précédents et de faire tourner les fleuves en cercle comme le soleil et le vent. Mais la préoccupation de Qoh. n'est pas de soutenir que toutes choses se meuvent circulairement. Elle est seulement de démontrer que tous les êtres recommencent constamment le même travail. Ainsi en est-il des fleuves, du vent, du soleil et des générations humaines.

Notre v. dégage cependant une idée nouvelle, ou qui du moins n'était dans les exemples précédents qu'à l'état latent. C'est l'idée de la stérilité, au moins relative, du travail des éléments. L'exemple des fleuves la met en pleine valeur. Leur labeur est vain : tous ensemble ne parviennent pas à remplir la mer; et malgré cela, ou plutôt à cause de cela, ils doivent constamment renouveler leur action. La nature entière est de même impuissante à rien produire de stable et de durable, et pour ce motif elle est condamnée à un perpétuel et pénible recommencement. Et on songe invinciblement au tonneau des Danaïdes et au rocher de Sisyphe. Car l'effort est immense, toujours infructueux ou du moins sans résultat durable, et toujours à reprendre, et pour cette raison, non seulement sans efficacité, mais sans but, non seulement inutile et vain, mais insensé et absurde, aussi illusoire et ridicule que l'effort de l'écureuil captif qui court éperdument dans une roue sans faire de chemin, ou que celui de la vague qui bat furieusement le rivage, mais toujours au même point, ou du moins n'avance d'un espace que pour reculer d'autant. Ce point de vue nouveau prépare les affirmations des vv. suivants; car Qoh. ne rappelle la monotonie des phénomènes naturels et la stérilité de l'action des choses, que pour illustrer la monotonie des existences humaines et la stérilité des efforts des générations.

Sur la forme métrique de la première partie au moins du v., laquelle est peut-être un proverbe, et sur l'origine du v. tout entier, voir l'*Introd.* p. 165 s., et le com. du v. suivant.

8. דברים a été entendu au sens de « paroles » par G C Sh P Jér. Olymp.,

L'œil ne se rassasie pas de voir,
et l'oreille ne se remplit pas à entendre.

et parmi les modernes par Knob. Ew. Hitz. Hengst. Ginsb. Tyl. Mais il est difficile d'obtenir dans cette voie un sens satisfaisant et en harmonie avec le contexte. Ont traduit par « choses » : V et parmi les com. Grätz, Del. Mot. Plump. Ren. Wright, Now. Wild. Sieg. Mc N. Zapl. Haupt, Bart. (cf. I, 10; VII, 8). — יְגֵעִים se retrouve dans la Bible, Deut. XXV, 18 et II Sam. XVII, 2 exclusivement, au sens de « fatigué ». Le verbe en hébreu biblique et en néohébreu (cf. B. S. XI, 11) a le sens de « travailler, se fatiguer ». L'adjectif verbal doit exprimer ici l'activité, on pourrait dire l'agitation incessante, des éléments. — Le complément à suppléer après דַבֵּר « dire » devrait représenter toute la proposition précédente et non pas seulement le sujet. La difficulté pour l'homme n'est pas seulement d'énumérer toutes les choses qui sont en travail, mais aussi bien de décrire leur activité. — G C Sh A P T, 8 mss. K. et 14 de R. ont lu וְלֹא תִשְׂבַּע. Si la copulative était primitive, elle aurait pour but d'établir un lien de parité entre 8 *b* et les propositions précédentes : « De même... ». Jér. V sont avec M. — תִשְׂבַּע exprime le rassasiement, la pleine satisfaction, comme dans IV, 8; V, 9; VI, 3. Ici seulement, de toute la Bible hébr., ce verbe a pour complément un inf. précédé de לְ, au lieu d'un nom, soit à l'acc. (IV, 8), soit précédé de מִן (VI, 3) ou de בְּ (Ps. LXV, 5); cf. Köx. III, 399 *i*. — תִמָּלֵא est en parallélisme pour le sens avec le verbe précédent (cf. VI, 3, 7). Au *niph.* il est ordinairement suivi d'un nom à l'acc. On le trouve comme ici construit avec מִן, mais suivi d'un pronom, dans Ez. XXXII, 6. L'emploi de cette prép. ne modifie pas le sens : cf. VIII, 11.

La seconde partie du v. est interprétée de deux façons différentes. Del. Wright, Bart. pensent avec raison que Qoh. poursuit le point de vue des vv. 5-7. Après avoir observé dans les éléments la répétition indéfinie du même travail, il constate maintenant que l'homme est entraîné, lui aussi, par un besoin de mouvement et de recommencement perpétuels : il veut toujours voir et entendre et ne connaît pas de repos, parce qu'il n'est jamais satisfait. Comme le soleil, le vent et les fleuves, l'œil et l'oreille s'exercent sans relâche et d'une façon aussi monotone. Au contraire, d'après Knob. Grätz, Plump. Now. Sieg. Wild. Haupt, Zapl., Qohéleth constaterait simplement que l'homme ne se lasse pas, ou ne vient pas à bout, d'observer tous les êtres qui s'agitent dans le monde, et de s'instruire des formes de leur activité. Mais si le v. 8 *b* a ce sens et n'exprime pas un fait de monotonie, la pensée du v. 9 n'est plus amenée. Surtout, il ne faut pas perdre de vue que c'est de l'homme et non point de la nature, tout le livre le montrera, que Qoh. se soucie. S'il invoque aux vv. 5-7 les phénomènes naturels, c'est pour bien inculquer la loi de l'universelle monotonie ou du perpétuel recommencement; et s'il constate l'existence de cette loi, c'est pour en faire l'application à l'homme. Cette application est l'objet du v. 8 *b*, si du moins le verset tout entier est primitif.

Le caractère rythmique de ce v. est évident. D'autre part l'ensemble des vv. 7-8 tranche par sa forme sur le style habituel de Qohéleth, et 9-11 se rat-

9 Ce qui a été, voilà ce qui sera; et ce qui s'est fait, voilà ce qui se fera; et il n'y a rien de nouveau sous le soleil. 10 S'il est quelque chose dont on dise : « Vois, c'est nouveau », cela a déjà existé

tache beaucoup mieux à 3-6, et même à 7, qu'à 8. On peut donc se demander si ce dernier v. au moins n'est pas d'une autre main. Voir l'*Introd.* p. 165 s.

9. מַה־שֶּׁ n'a pas ici le sens interrogatif que lui ont donné G L (Berg.) C A V Jér. Cette expression, qui traduisait d'abord le concept généralisé « quoi que ce soit qui » (Kön. III, 65, 66), ne signifie plus guère dans l'Eccl. : I, 9; II, 15, 22; VI, 10; VII, 24; VIII, 7; X, 14, que « ce qui », comme dans la Michna (*Berakoth*, II, 4; *Pea*, II, 8; III, 5; V, 5). Elle est l'équivalent de l'araméen מָה דִּי (Dan. II, 28, 29, 45, etc.). Dans l'ancienne langue on disait אֲשֶׁר ou כָּל־אֲשֶׁר (Del.). — Sur הוּא jouant le rôle de copule, voir GK 141 *g* et Kön. III, 338 *c*. — Le *niph.* de עשׂה est fréquemment employé dans Qoh. : I, 9, 13, 14; II, 17; IV, 1, 3; VIII, 14, 16, 17; IX, 3, 6, et toujours pour exprimer les événements d'ordre humain, c'est-à-dire qui procèdent de l'homme ou l'atteignent directement. Il en est de même ici, tandis que היה s'applique aux phénomènes naturels précédemment énumérés. Le v. établit une sorte de parité entre les uns et les autres : dans l'ordre de la nature, l'avenir ne sera, on le sait, qu'une répétition du passé. Ainsi l'homme fera dans la suite ce qu'il a déjà fait, et rien ne lui arrivera qui ne lui soit déjà arrivé. Le *waw* (*waw adaequationis*, GK 161 *a*) a la même force dans V, 2; VII, 1; VIII, 8. — אין כל est la négation absolue (GK 152 *p*) et doit être traduit, non pas : « tout n'est pas nouveau », ni : « il n'y a rien de complètement nouveau », mais : « il n'y a absolument rien de nouveau » (Knob.); cf. οὐ πᾶς dans Luc, I, 37 etc. — *Il n'y a rien de nouveau sous le soleil* vise tout particulièrement les événements d'ordre humain. L'expression « sous le soleil » est d'ailleurs toujours en corrélation avec l'homme, considéré isolément ou en société (voir les références indiquées à I, 3). Le cas présent ne doit pas faire exception. Le monde de la nature n'est cependant pas exclu, la pensée étant absolument générale. II Pier. III, 3 s. développe un autre point de vue.

10. יֵשׁ sert souvent dans Qoh. à introduire les exemples ou les cas sur lesquels l'auteur raisonne ensuite : II, 21; IV, 8; V, 12; VI, 1, 11; VII, 15; VIII, 14; X, 5. Le même mot se retrouve encore dans II, 13; IV, 9; VIII, 6; IX, 4. Il n'est pas interrogatif comme l'ont cru Σ Jér., mais conditionnel comme dans Jug. VI, 13; II R. X, 15 (cf. GK 159 *dd*). Kön. III, 325 *i*, 338 *l* fait observer que יֵשׁ n'exprime pas la simple copule, mais affirme l'existence de fait. — שֶׁ se présente dans une construction semblable dans XII, 1; Ex. XXII, 8 (cf. GK 138 *e*). — יֹאמַר : « on dit ». G ὅς (G [V] ὅ, L [Jér.] *quod*) λαλήσει καὶ ἐρεῖ ne supposerait pas, d'après Dillm. (p. 11), d'autres consonnes que celle de M יֵשׁ דָּבָר שֶׁיֹּאמַר. Mais G L C Sh P exigent certainement שידבר ושיאמר. M garde avec elle Σ Jér. T (cf. Eur.), et il n'est pas douteux qu'elle représente bien la leçon primitive. LCSh dépendent de G et confirment son témoignage, mais sans le multiplier; P doit avoir été aussi influencée par G. Or, la principale divergence supposée par le grec s'explique assez bien par la

transposition des deux premières lettres י et שׁ. L'addition du ו devant le second verbe est le résultat d'une correction rendue presque nécessaire par la première faute, et elle s'est faite sans toucher au שׁ. Du moins l'absence de ὅς devant ἐρεῖ n'est pas un argument en faveur de la disparition de שׁ, vu les procédés du traducteur grec. par exemple dans II, 19. D'autre part, le texte de M est très satisfaisant et tout à fait dans le style de Qoh., tandis que la locution supposée par G est bien peu naturelle. On ne peut dire pourtant qu'elle soit incorrecte : cf. Lév. IV, 22; Jos. IV, 21; Eccl. IV, 10; VI, 3(?). — זֶה est employé aussi bien que זאת pour le neutre (Kön. III, 45). Il n'est pas régi par ראה, mais construit avec הוא qui vient ensuite (Del. Mc N.). On ne voit pas pourquoi la Massore, qui dans VII, 27, 29 rattache זה à ce qui le suit et non à ראה qui le précède, veut ici, en le soulignant d'un *ṭiphḥa,* accent disjonctif, l'unir à ראה. Qoh. a employé la formule זה ... הוא qui lui est habituelle : II, 23; IV, 8; VI, 2; cf. זה הוא, I, 17 et זֹה ... היא, V, 18. L'expression se retrouve dans la Michna sous la forme contracte זְהוּ (*Bekoroth,* VII, 15; *Kelim,* V, 10, etc.); cf. l'araméen דָא־הִיא (Dan. IV. 27). Le pronom הִיא exprime ici la copule en reprenant, après l'attribut, le sujet זה, lequel est resté en *casus pendens* en tête de la proposition; cf. Driv. *H. T.* 201, 3.

כבר est dans la Bible hébr. exclusivement propre à Qoh. : I, 10; II, 12, 16; III, 15 *bis*; IV, 2; VI, 10; IX, 6, 7. Il est au contraire fréquent en néohébreu, particulièrement dans la Michna. Le sens du mot est discuté et sa dérivation douteuse. En araméen et en syriaque, il est usité surtout au sens de « peut-être »; il a néanmoins dans ces deux langues et surtout en syriaque le sens de « déjà », dans lequel l'emploie aussi le mandéen. Rubens Duval (*Traité de grammaire syriaque,* Paris, 1881, p. 283) estime que ܟܒܪ tire son sens dubitatif de la particule ܒܪ « hors ». Nöldeke (*Mandäische Grammatik,* Halle, 1875, p. 202) avait déjà proposé de voir dans כבר un composé de כְּ et de בַר (cf. l'araméen בְרַם « mais, seulement »). Del. au contraire (p. 200) et Kön. (II, p. 263) le font dériver de כבר « être nombreux, grand »; substantif à l'origine, il aurait pris la signification adverbiale « depuis longtemps ». G traduit toujours par ἤδη, sauf dans II, 12, où il omet de le rendre. 'ΑΣΘ dans IX, 7 traduisent de même. Sieg. fait observer que si כבר avait signifié « depuis longtemps », l'auteur n'aurait pas ajouté : « aux temps qui furent avant nous ». « Déjà » paraît bien convenir à tous les emplois du mot dans l'Eccl. כבר constitue un des aramaïsmes du livre (cf. Kautzsch, *Aram.* p. 39 s.).

לְ peut indiquer le temps (GK 119 *r*). G L C Sh : ἐν, sauf G(A) qui omet la prép.; mais Σ, d'après Jér. : *in saeculo*. Mc N. fait observer que ἐν pourrait être une dittographie de la dernière syllabe de γέγονεν. Il est plus probable que le *codex* A a commis une haplographie. — עֹלָמִים est employé au même sens dans Is. LI, 9. — הָיָה est au lieu de הָיוּ. L'Ancien Testament hébreu n'est pas toujours strict dans l'accord du verbe avec le sujet, même quand celui-ci précède (GK 145 *u*). Voir dans l'Eccl. : I, 16; II, 7 *a*; X, 1, 15. Le singulier du verbe s'expliquerait un peu plus facilement (GK 145 *h*) si עלמים était sûrement un pluriel d'extension (cf. GK 124 *b*; Kön. III, 260 *k*). Kön. III, 349 *d* pense que le relatif אשׁר, qui représente le sujet, introduit le singulier dans le verbe en vertu de sa forme numérale propre (cf. I, 16). Mais on peut aussi

aux temps qui furent avant nous. [11] Il n'y a pas de souvenir des anciens, et des descendants qui existeront il n'y aura pas non plus de souvenir chez ceux qui existeront ensuite.

bien considérer היה comme un impersonnel : « aux temps qu'il y eut » (cf. II, 7 *a*). 5 mss. K. de R. lisent הָיוּ, ce qui est évidemment une correction.

Ce v., si l'interprétation du précédent et du suivant est exacte, vise aussi spécialement les événements d'ordre humain. A ce point de vue, il n'y a pas lieu d'insister sur la signification de דבר, sinon pour faire observer que ce mot doit être pris dans un sens très général : « quelque chose », et non pas restreint au sens de « chose, objet » (cf. GK 139 *d*).

11. זִכְרוֹן est l'état construit de זִכָּרוֹן qui se lit au même v. à l'état absolu. L'état construit s'emploie assez souvent en hébreu devant les prép. (GK 130 *a*) et notamment devant לְ : cf. Ps. LVIII, 5; Prov. XXIV, 9; Néh. IV, 7, et dans la Michna, *Aboth*, V, 14, 15 (Kön. III, 336 *z*). Del., suivi par Wright, Now. Sieg., admet néanmoins que זִכְרוֹן est un état absolu, forme différente de זִכָּרוֹן et correspondant pour la vocalisation à יִתְרוֹן et כִּשְׁרוֹן, employés tous deux par l'Eccl. Mais cette hypothèse n'est pas favorisée par le fait que cette forme différente ne se rencontre que dans les cas en litige, ici et II, 16, et que dans ce même v. on lit tout à côté זִכָּרוֹן. — Dans ראשנים ... אחרנים, l'emploi du masc. marque qu'il s'agit de personnes : ראשׁנים signifie « les ancêtres » (Deut. XIX, 14), tandis que ראשֹׁנוֹת désigne les choses anciennes (Is. XLII, 9; XLVI, 9; XLVIII, 3); de même אחרנים indique les descendants, la postérité (Qoh. IV, 16; Job, XVIII, 20), tandis que le fém. אחרנה s'emploie ici même pour le neutre. Il existe une distinction analogue entre קַדְמֹנִים (I Sam. XXIV, 14) et קַדְמֹנִיּוֹת (Is. XLIII, 18). Aussi T et la plupart des com. entendent-ils qu'il s'agit des générations humaines. Néanmoins Jér. traduit par le neutre, et il est suivi encore par Klein. Grätz, Mot. Gietm. Haupt parmi les modernes : « On ne se souvient pas de ce qui est ancien ». Il est vrai que le neutre en hébreu ne s'exprime pas toujours et exclusivement par le féminin (cf. Kön. III, 244), mais cette interprétation s'inspire surtout du désir de rattacher étroitement ce v. au précédent. Il ne faut pourtant pas oublier que Qoh. est plus préoccupé de la destinée humaine que des phénomènes naturels, qu'il a nommé d'abord les générations dans l'énumération des êtres qui subissent la loi du perpétuel recommencement (v. 4), qu'il est revenu encore à l'homme dans 8 *b* et 9 *b*, et que dans le v. 10 il est aussi question des événements d'ordre humain.

La première proposition se termine après לָראשׁנים. La correspondance des temps entre שֶׁיהְיוּ et לֹא־יהיה ne permet pas en effet de rattacher לַאחרנים à ce qui précède. Ce mot forme, en tête d'une proposition nouvelle, un *casus pendens* représenté ensuite par לָהֶם (DRIV. *H. T.* 197, obs. 1). Il n'en était pas ainsi dans l'hébreu que G a traduit. G τοῖς ἐσχάτοις γενομένοις (excepté mss. V 147, 149 γενησομένοις) C Sh P et 1 ms. de R. ont lu en effet שֶׁהָיוּ au lieu de שֶׁיִּהְיוּ. Avec un pareil texte, לָאחרנים שֶׁהָיוּ appartient à la proposition

12 Moi, Qohéleth, j'ai été roi sur Israël à Jérusalem, 13 et j'ai

précédente : « Il n'y a pas de souvenir des anciens ni des descendants qui ont existé; il n'y aura pas de souvenir d'eux, etc. », להם représentant à la fois et les anciens et les descendants. Zapl., tout en lisant שׁיהיו et en le rendant par le futur, coupe aussi le texte hébreu de cette façon, ce qui n'est pas du tout naturel. Mais la théorie métrique du P. Zapletal l'engageait à trouver dans le verset quatre membres, parallèles deux à deux, et par conséquent à le couper exactement par le milieu. — De Jong, suivi par Wild. et Zapl., donne à עם la signification de *una cum* qu'il a dans II, 16 : « ... il n'y aura pas de souvenir, non plus que de ceux qui existeront plus tard ». Mais la mention de la postérité ultérieure comme ne se souvenant pas de la postérité immédiate est plus naturelle.

L'idée contenue dans le v. 11 a été introduite pour justifier l'assertion du v. précédent : si nous croyons réaliser du nouveau, c'est uniquement parce que nous ignorons ce qu'ont fait les anciens. Mais il est évident que la pensée convient, pour elle-même, au pessimisme de Qoh. Elle est de nature, comme la précédente, à ôter à ceux qui entrent dans la vie toute illusion et toute espérance. Une besogne ingrate les attend, un travail stérile, ou à peu près. Ils ne feront rien de plus que ce qu'on a fait avant eux, et après eux ils ne laisseront pas même un souvenir. Et, que la mémoire de ceux qui ont été disparaisse aussi, c'est une des vanités, c'est-à-dire une des choses absurdes et mauvaises, qui révoltent Qohéleth (cf. II, 16; IX, 5). — Il serait sans doute excessif de prétendre que le v. 11 a pour but d'amener le suivant, comme si l'expérience que Salomon fit jadis des plaisirs et de la sagesse avait été oubliée de la postérité.

I. VANITÉ DE LA SAGESSE ET DES PLAISIRS, I, 12-II, 26.

L'expérience de la vie et l'étude du monde révèlent à l'observateur attentif la vanité des efforts humains : l'homme ne peut corriger ce qui est mal ni créer ce qui manque (I, 12-15). Ainsi l'acquisition de la sagesse, qui demande un grand labeur, n'apporte que déception (16-18). Les plaisirs sont également vains (II, 1-3) : ils coûtent beaucoup de peine et ne satisfont pas (4-11). Le sage a la même fin que l'insensé (12-17) et la mort enlève au riche tous les biens péniblement amassés : rien ne dure ni ne satisfait (18-23). Le mieux que l'homme ait à faire, c'est de jouir, au jour le jour, du bien-être que peut lui procurer son travail. Cette jouissance dépend d'ailleurs de Dieu (24-25) : il la réserve au juste et en prive le pécheur (26).

12. Le pronom personnel séparé אני a pour but ici de mettre en relief le sujet (cf. GK 135 *a*). — Sur le nom en apposition à un pronom, cf. Ex. VII, 11 et surtout Prov. VIII, 12. — Un grand nombre d'interprètes modernes, parmi lesquels Knob. Ew. Ginsb. Del. Wright, Wild., pensent que הייתי ne peut être traduit que par le parfait et qu'il équivaut à « j'ai été roi (mais je ne le suis plus) ». Que הייתי ait bien cette force, c'est ce qu'indiquerait la légende du Talmud (*jer. Sanhédrin*, II, 6 *b*; *b. Giṭṭin*, 68 *b*; cf. le midrach *Ialquṭ*) et du Targum. D'après cette légende, Salomon vers la fin de sa vie aurait

été détrôné pour un temps en punition de ses fautes. Parcourant alors la terre d'Israël il criait à tout venant : « Moi, Qohéleth, j'ai été roi sur Israël à Jérusalem. » L'auteur réel du livre, par l'emploi de הייתי, trahirait donc lui-même la fiction dont il use en faisant parler Salomon. D'autre part, Bullock essaie d'expliquer que Salomon a pu prononcer cette parole de son vivant, et il rappelle celle de Louis XIV après la guerre de succession d'Espagne : « Quand j'étais roi! » Mais I, 12 n'est ni une exclamation de regret, ni une plainte; c'est la simple énonciation d'un fait historique (Del.). Wright cite avec plus de raison, mais pour l'écarter aussi, la parole de Septime Sévère : *omnia fui et nihil expedit,* que l'approche de la mort suffit à expliquer. Mais il n'est pas impossible de rendre הייתי par le présent. Le parfait (*perfectum praesens*) peut désigner un état ou une action qui, commencés dans le passé, durent encore au moment où l'on parle, et il est naturel en ce cas de traduire par le présent (cf. Gen. XLII, 11; Nomb. XI, 5; Ps. LXXXVIII, 5; et voir DRIV. *H. T.* 11; KÖN. III, 124-128; GK 106 *g*). הייתי pourrait donc signifier : « je suis devenu roi (et je le suis encore) ». C'est ainsi que Grätz le comprend. Del. (p. 214 s.) écarte cette interprétation, sous prétexte que l'Eccl., conformément à l'usage tardif de la langue, se sert du parfait pour désigner le passé, et aussi parce que l'Eccl. emploie, tout aussitôt après, des parfaits qui ont le sens du passé : « J'ai appliqué mon cœur, j'ai vu ». Mais pourquoi les com., et Del. avec eux, traduisent-ils régulièrement אמר (I, 2; VII, 27; XII, 8), אמרתי (VI, 3), נעשׂ (I, 14), היה (VII, 24) et surtout עשׂה (III, 11*b;* cf. XI, 5 : יעשׂה) par le présent, alors que dans I, 14; III, 11; VII, 27, d'autres parfaits ont, de l'aveu de tous, le sens du passé? Il semble donc qu'on puisse rendre הייתי par un présent; mais quiconque sera au fait de la fiction le traduira naturellement par le passé, et dans la pensée de l'auteur lui-même il n'a pas correspondu à un autre temps.

Haupt (p. IV), donne à מלך le sens de « chef d'école » en s'appuyant sur XII, 9. Mais il est plus que douteux que cette acception du mot, reçue dans le Talmud (*Gittin,* 62 *a*; *Berakoth,* 64 *a*), ait existé déjà au temps de notre auteur. D'ailleurs cette interprétation s'accorde mal avec les développements du chapitre II. — מלך על־ישׂראל se retrouve dans I Sam. XV, 26; II Sam. XIX, 23; I R. IV, 1; XI, 37. G (C 106 161 248 254 261 298 299) omet ἐπί; de même, V a seulement *rex Israël.* Tous les autres témoins ont la prép. Celle-ci sera tombée de quelque ms. grec sous l'influence de la locution usuelle et on sait que V n'est pas très littérale. — מֶלֶךְ ... בירושׁלם n'existe pas ailleurs dans la Bible hébraïque, mais on trouve cette construction avec le verbe dans II Sam. II, 11; V, 15; I R. II, 10; XI, 42. — L'expression « roi d'Israël dans Jérusalem » exclut les rois, soit d'Israël, soit de Juda, qui ont régné après la division du royaume, et comme, des deux rois d'Israël qui ont régné à Jérusalem, Salomon seul a laissé une réputation spéciale de sagesse, il se trouve suffisamment désigné. Peut-être aussi la mention expresse de Jérusalem serait-elle due au fait que cette ville, depuis longtemps, n'était plus résidence royale.

Bick. Haupt considèrent ce v. comme l'addition d'un interpolateur qui a voulu faire passer le livre pour une œuvre salomonienne.

13. *J'ai donné mon cœur à* indique ici une application de l'intelligence.

appliqué mon cœur à étudier et à observer par la sagesse tout ce qui se fait sous les cieux : c'est une occupation pénible, à laquelle

L'expression est répétée dans I, 17; VII, 21; VIII, 9, 16; elle est rare hors de l'Eccl. et tardive : Dan. X, 12; I Chr. XXII, 19. Comme les autres livres bibliques, l'Eccl. se sert du mot « cœur » pour désigner soit les facultés volitives ou affectives (II, 10, 20, 22, 23; VII, 21), soit les facultés intellectuelles (I, 16; VIII, 5; X, 3). — דרשׁ exprime la recherche, l'information, l'étude; cf. מִדְרָשׁ. תור « explorer, observer » n'est jamais appliqué hors de Qoh. (cf. VII, 25) à l'investigation intellectuelle; suivi de על, il présente une construction unique; mais דרשׁ est construit avec על de la chose dans II Chr. XXXI, 9; II R. XXII, 13. Au lieu de על, les mss. orientaux lisent אל. — De l'emploi habituel du mot נעשׂה dans Qoh. (voir les réf. à I, 9), on peut conclure qu'il s'agit ici des événements d'ordre humain. C'est ce que l'homme fait ou ce qui lui arrive qui intéresse Qoh. — *Sous les cieux* se lit encore dans II, 3; III, 1; Deut. IX, 14; Lam. III, 66, etc. G (א^{c.a} V 147 157 159 252 253 298 299) PV Jér. T, 57 mss. K. de R. ont lu השׁמשׁ comme dans I, 3, 9, 14, etc.; mais tous les autres témoins, notamment G (BAאC 68) et les versions dérivées C Sh, sont avec M. השׁמים a les meilleurs témoins et aurait d'ailleurs toutes chances d'être original parce qu'il diffère de l'expression usuelle dans l'Ecclésiaste. — Del. et la plupart des com. considèrent הוא comme un sujet dont ענין est l'attribut, et traitent נתן וגו' comme une proposition relative, non point rattachée par un pronom relatif à la principale, mais seulement juxtaposée à celle-ci (cf. GK 155 *b*). Bien que Qohéleth use régulièrement du relatif, il lui arrive cependant (III, 16; V, 12; X, 5) d'employer le procédé qui vient d'être indiqué, et la comparaison du présent v. avec III, 10, qui est parallèle et où le relatif est exprimé, donne raison à Del. Deux mss. K. de R. ont inséré אשׁר devant נתן. Del. fait observer que l'ancienne langue eût dit נְתָנוֹ. Cette construction a embarrassé G et P. N'ayant pas reconnu la proposition relative, tous deux ont fait de ענין le complément direct de נתן. Mais alors הוא était de trop. G, suivi par C Sh, l'a rendu par ὅτι et P l'a prudemment omis. Jér. V, dans le même embarras, ont traduit *hanc occupationem*. — ענין ne se rencontre pas dans la Bible hébraïque en dehors de l'Ecclésiaste, soit au sens d' « occupation » (I, 13; II, 3, 26; III, 10; V, 2), soit au sens affaibli d' « affaire, chose » (V, 13). La transition d'un sens à l'autre est indiquée dans IV, 8 et VIII, 16. Ce mot est d'un usage fréquent en néohébreu, en judéo-araméen : עִנְיָנָא, et en syriaque. C'est un des aramaïsmes reconnus de l'Ecclésiaste (KAUTZSCH, *Aram.* p. 71). La vocalisation עִנְיַן est ici la mieux établie; voir Baer (p. 61) et Kön. (II, p. 69; III, p. 243 *f*). Il n'y a donc pas lieu de lire l'état construit. — Sur l'expression לענות בו voir Kön. (III, 212 *g*). Le même verbe est employé dans III, 10; V, 19 et B. S. XLII, 8 *in marg*. On a longtemps essayé de le rattacher à la racine ענה « répondre » ou ענה « être abaissé ». BDB et GB acceptent avec raison l'hypothèse d'une racine spéciale, correspondant au syriaque ܥܢܐ « s'occuper de quelque chose », et de laquelle dérive aussi le nom précédent. C'est encore un aramaïsme (KAUTZSCH, *Aram.* p. 71). Les mss. or. écri-

vent לַעֲשׂוֹת. — בני האדם « les hommes » supplée à la forme plurielle dont אדם, collectif, est dépourvu.

הוא « cela » peut représenter soit « tout ce qui se fait », soit « étudier et observer par la sagesse ». En d'autres termes, l'occupation pénible dont parle Qohéleth, c'est ou bien l'activité humaine en général (Hitz.), ou bien la recherche de la sagesse (Elst. Del. Now.). D'après Hitz. ce ne peut être l'étude de la sagesse, pour deux motifs. D'abord cette interprétation introduirait dans notre v. l'affirmation de la vanité de la sagesse; or cette affirmation fait l'objet des vv. 17-18, qui deviendraient par le fait inutiles. Mais surtout l'occupation pénible à laquelle il est fait allusion est imposée à tous les hommes, et Dieu impose bien à tous les hommes le travail, mais non pas la poursuite de la sagesse. En réalité, הוא doit représenter la pensée principale du membre de phrase précédent, c'est-à-dire « étudier et observer », et un motif excellent pour qu'il ne représente pas l'activité humaine en général, c'est que celle-ci n'est pas spécialement signifiée par « tout ce qui se fait » : ces mots ne désignent pas seulement ce que l'homme fait, mais aussi bien ce qui lui arrive : cf. les références données au v. 9. L'auteur lui-même donne à entendre que cette formule n'évoque pas précisément l'activité humaine, car quand il veut, au v. 14, nous instruire du caractère de stérilité des efforts de l'homme, il écrit, pour désigner ceux-ci, « toutes les actions qui se font » et non plus simplement « tout ce qui se fait ». Par conséquent le pronom הוא ayant pour attribut « occupation imposée à l'homme » ne peut représenter « tout ce qui se fait », mais « étudier et observer », les seuls termes dans la phrase qui expriment exclusivement une action humaine. La première objection de Hitz. aurait quelque valeur si Qohéleth n'était pas un homme qui aime à se répéter. Mais encore, tandis que les vv. 17-18 ont surtout pour objet d'affirmer que la recherche de la sagesse est infructueuse, le v. 13 dit seulement qu'elle est une occupation pénible. La seconde objection tomberait si l'on pouvait avec Reuss traduire נתן par « permettre », et de fait on le trouve employé en ce sens, et dans une construction analogue, dans Esth. VIII, 11 et II Chr. XX, 10. Mais cette interprétation peu naturelle est exclue par III, 10, où la même formule se lit et où le sens de « permettre » ne convient certainement pas. On pourrait essayer de dire que Qohéleth s'imagine les autres hommes tourmentés par les problèmes qui le hantent, et la supposition ne serait pas complètement fausse (cf. VIII, 16 et II, 23). Mais la véritable solution est dans l'intelligence de ce qu'il entend par la sagesse, car il est bien vrai qu'à son sens Dieu en a imposé la recherche à tous. La sagesse, telle qu'il la comprend, n'est pas d'un intérêt purement théorique. Ce n'est pas une spéculation de savant isolé de la réalité, pas même un art d'agrément qu'il est loisible à chacun de cultiver ou de négliger, c'est une nécessité d'ordre pratique. La sagesse consisterait essentiellement à savoir « ce qu'il est bon pour l'homme de faire », soit dans le détail de l'existence, soit dans l'ensemble de la vie. Elle devrait donc lui donner la connaissance des lois qui régissent la destinée humaine, mais aussi de celles qui gouvernent le monde au milieu duquel il est engagé. Cette connaissance lui permettrait de prévoir les événements et lui dicterait sa conduite (III, 22 *in fine;* VI, 12; VII, 14; IX, 2, 11; X, 14; XI, 5). Sans cette prévision, toute entreprise

Dieu a imposé aux fils de l'homme de s'occuper. 14 J'ai considéré toutes les œuvres qui se font sous le soleil, et voici : tout est vanité et poursuite de vent.

n'est plus qu'un jeu de hasard dans lequel l'homme est à peu près sûr de perdre, et tout travail, un effort dans la nuit. C'est là ce qui complique sa besogne journalière et le tourmente jusqu'à lui ôter le sommeil (II, 23). Avant de se mettre à l'œuvre, une question préalable se pose toujours : que faire et comment faire? Et il en est de même pour l'entreprise générale de la vie : quel en est le but, quels sont les moyens, « qu'est-il bon pour l'homme de faire » (II, 3 *in fine;* III, 10 ss.; VI, 12; VII, 23-24; VIII, 16-17). La tâche initiale qui incombe à l'homme est donc d'étudier le monde et la vie. Dieu la lui impose en fait en lui donnant l'existence. Cette interprétation est absolument confirmée par III, 1-15; voir surtout les vv. 10-11 qui sont parallèles à notre verset.

Sievers (p. 564 et § 244, 1), pour des raisons métriques, considère לָתוּר comme une glose et propose de lire שֶׁ au lieu de אֲשֶׁר. Mais תור est employé ici dans un sens moins courant que דרשׁ et il serait singulier qu'une glose expliquât un terme clair par un plus obscur. Zapl. rejette « ce qui se fait sous les cieux », parce que sans parallèle. Pour Haupt, les vv. 12 et 13 entiers constituent une glose.

14. רעות n'existe pas dans la Bible hébraïque en dehors de Qohéleth : I, 14; II, 11, 17, 26; IV, 4, 6; VI, 9, mais est usité en araméen biblique (Esdr. V, 17; VII, 18). Il ne diffère sans doute que par la forme de רַעְיוֹן (I, 17; II, 22; IV, 16) qui ne se trouve pas non plus ailleurs dans B. h., mais est fréquent dans Dan. araméen : II, 29, 30; IV, 16, etc. רעות a été considéré comme un dérivé de רעע « briser » par P T V et traduit en conséquence par « brisement, affliction (d'esprit) », et comme un dérivé de רעע « être mauvais » par Σ dans IV, 6; VI, 9 : κάκωσις πνεύματος. Mais רעיון indique une racine לה, comme l'ont bien vu 'A Θ : νομή, Σ (I, 14; IV, 16) : βόσκησις ἀνέμου. Ces derniers sont suivis, non seulement pour la dérivation, mais pour le sens, par quelques modernes, parmi lesquels Plump. et Ren. : « pâture de vent ». Mais la plupart des com. modernes arrivent au sens de « désir, poursuite »; ils se divisent seulement sur le sens premier de la racine רעה et sur la façon dont les substantifs en dérivent. Ginsb. Del. Wright, Sieg. Mc N. veulent que du sens de « se nourrir » רעה ait passé à celui de « se complaire dans, rechercher », et qu'on traduise ici par « désir ou poursuite de vent ». D'après Now. Wild. Zapl. רעה signifierait proprement « aller derrière, suivre » (on se réfère à Gen. XXXII, 19-20 qui n'est pas concluant), d'où : « course après le vent ». Les deux hypothèses qui suivent méritent plus de considération. Selon Barth (*Wurzeluntersuchungen,* Leipzig, 1902) et KAUTZSCH (*Aram.* p. 82) רעה « faire paître » aurait eu primitivement le sens de « surveiller, s'occuper de », et cette acception aurait naturellement donné naissance à nos deux substantifs : « désir, recherche ». Herz. émettait déjà cette idée, mais fusionnait en outre cette racine avec רעה « entretenir des relations ». BDB et GB admettent l'existence d'une racine spéciale « se complaire, désirer », usitée

[51] Ce qui est courbé ne peut devenir droit
et le manque ne peut être compté.

en araméen (רְעָא) comme équivalent de l'hébreu רצה (cf. R. Duval, *Gram. syr.* § 24), et qui aurait tardivement donné naissance aux deux dérivés רעות et רעיון. Cette dernière opinion est certainement préférable. G προαίρεσις suivi par L *praesumptio* (dans Jér. qui note avec raison : προαίρεσις *autem melius voluntatem quam praesumptionem sonat*), et par C Sh, ne s'est pas mépris sur le sens du mot. Il est plus malaisé de dire à quelle racine verbale il le rattachait. Jér. écrit : *Septuaginta autem interpretes non hebraeum sermonem expressere sed syrum, dicentes* προαίρεσιν. רעות et רעיון sont bien en effet des aramaïsmes (Kautzsch, *Aram.* p. 81 s.) : que la racine soit originairement hébraïque ou araméenne, son développement dans le sens spécial de ces deux substantifs est araméen : cf. רְעָא « désirer » (cf. syr.); רְעוּתָא « désir »; רַעְיוֹנָא « pensée » (cf. syr.); רְעוּ, רְעוּת dans Esdr. iv, 17, etc. « volonté, bon plaisir »; רַעְיוֹן dans Dan. ii, 29, etc. « pensée ». — רוח n'a pas l'art. et reste indéterminé. Pour ce motif, il est probablement employé non comme objet, l'objet du désir, mais comme qualificatif, de même que dans Job, xv, 2 : « science de vent » (cf. Job, vii, 7; Is. xli, 29). Un désir de vent est un désir vain et inefficace : le vent n'est-il pas l'élément le plus inconsistant et en apparence le moins substantiel?

La seconde partie du v. indique que dans la première il s'agit des actions humaines : ce sont les efforts de l'homme dont Qohéleth constate la stérilité et l'impuissance.

15. מְעֻוָּת, part. *pou.* du verbe עות usité seulement aux formes intensives et à l'*hithpa.* (cf. vii, 13; xii, 3). se dit aussi bien des défectuosités physiques (xii, 3; Am. viii, 5) que des perversions morales (Job, viii, 3; xxxiv, 12). On doit lui donner ici la portée la plus large. Bien que le part. ne soit pas au fém. il exprime pourtant le neutre comme il arrive souvent (cf. Gen. ii, 9; xxxviii, 7; Lév. xxvii, 12, etc.; voir Kön. III, 224 *a*, 255 *a*), et comme l'indiquent et le caractère très général de la formule et l'emploi parallèle de חסרון. — תקן, qui ne se trouve pas dans B. h. hors de l'Eccl. : i, 15; vii, 13; xii, 9, mais dans B. S. xlix, 9 au *pi.* et dans Dan. aram. iv, 33 à l'*hoph.*, est usuel en néoh. et en aram. C'est donc un aramaïsme (cf. Kautzsch, *Aram.* p. 91). Si l'on maintient la lecture massorétique, il faut y voir avec Del. un inf. intransitif « être ou devenir droit », qu'on s'attendait à lire sous la forme לְתְקֹן; mais il y a d'autres exemples de l'inf. intr. avec la voyelle du transitif : יְבֹשׁ, יְקֹד, נְפֹל; cf. יְשֹׁן (v, 11). Sieg. veut corriger par le *niph.* לְהִתָּקֵן, ce qui plaît à Mc N. et Driv.-Kitt. Le parallélisme de להמנות paraît bien réclamer un sens passif, et de fait G C Sh Jér. V ont traduit par des passifs; au contraire P, probablement T qui traduit par le réfléchi, et les citations rabbiniques (Eur.) suivent M. Les versions ont peut-être simplement vocalisé לְתָּקֵן en supposant la syncope du ה (cf. GK 51 *l*). La correction proposée par Sieg. est assez séduisante; il y a néanmoins quelque chose de systéma-

tique et d'excessif à vouloir toujours rendre le parallélisme aussi strict que possible. Le sens intr. du *qal* fournit en somme une antithèse suffisante, il est tout à fait normal dans les verbes dont le *pi.* possède le sens causatif (transitif) (cf. GK 53 *c*, 52 *g*), et il a enfin son pendant dans l'araméen תְּקֵן « être ferme ». — חסרון est *hapax* dans la Bible, tandis que la racine et plusieurs dérivés y sont connus; il est d'usage fréquent en hébreu postbiblique (cf. Levy, *NHW*, II, 90 *b*). VT, Rachi, Rachbam (dans Ginsb.) et parmi les modernes Ginsb., qui invoque l'analogie de אֶבְיוֹן, l'entendent de personnes; mais cette interprétation n'est aucunement favorisée par l'usage michnique qui en fait un neutre : « manque, déficit »; cf. חֶשְׁבּוֹן (VII, 25). — Bick. veut supprimer le second יוכל; mais toutes les versions le traduisent, et Qohéleth ne craint pas les répétitions de mots : cf. II, 26; IV, 2; VI, 3; VII, 27, etc. — Au lieu de המנות « être compté », Ew. propose d'abord הִמָּלֹות « être complété » (de מלא; cf. GK 74 *h*, 75 *nn*), mais pour l'écarter ensuite et donner à המנות le sens du latin *ad numeros suos redigi, perfici*. המלות est mentionné favorablement par Now. Wild. Driv.-Kitt. et donne en effet un sens plus facile et un parallélisme en apparence meilleur. D'après Zapl., qui n'admet pourtant pas cette correction, il aurait même été lu par Σ ὑστέρημα μὴ δυνάμενον ἀναπληρῶσαι ἀριθμόν. Mais pour que cette traduction pût reposer sur la racine מלא, il faudrait que celle-ci ait été à une forme active, *qal* ou *pi.*, et non à une forme passive. En réalité, Σ a lu M, mais, fidèle à sa manière et soucieux d'hellénisme, il a traduit le sens plus que les mots, sauf à paraphraser. המנות est à maintenir; il suffit de le comprendre. Nous disons bien en parlant d'un homme sans valeur : « il ne compte pas (on ne le compte pas) », et le mot est dans ce cas l'équivalent d'un passif. Nous disons à peu près de même : « tenir compte de quelqu'un ou de quelque chose ». Compter est pour l'esprit concret du sémite une opération positive qui ne peut porter sur ce qui n'existe pas : on ne compte pas un déficit, si ce n'est par une sorte de fiction, on l'évalue. Le sens est donc : ce qui manque ne pourra jamais être considéré comme existant, ni ce qui est absent, être tenu pour présent.

Ce v. explique le précédent : tout l'effort de l'homme est impuissant à rien changer à ce qui existe (cf. I, 9), il ne peut corriger ce qui est de travers (cf. VII, 13), et encore moins créer ce qui manque. Et pour Qohéleth, les choses qui en ce monde vont au rebours du bon sens, ou dont il regrette l'absence, sont fort nombreuses, comme on le verra par la suite. Ce v. a tout l'air d'un proverbe (Plump. Ren. Mc N. Zapl. Bart.). C'est même là ce qui explique sa forme rythmée. Knob. cite le proverbe grec conservé par Suidas : ξύλον ἀγκύλον οὐδέποτ' ὀρθόν.

V *perversi difficile corriguntur et stultorum infinitus est numerus*, si différente qu'elle paraisse, ne suppose pas un autre texte (contre Zapl.). Les deux sujets ont été entendus par elle de personnes et considérés comme des collectifs, le second équivalant à peu près à *minus habens*. Dans le premier membre, la négation absolue a été adoucie et rendue par *difficile;* dans le second, « ne peut être compté » a été interprété, en dépit du parallélisme, par « s'élève à un nombre infini ». Cette interprétation tout entière est déjà en

16 [a] J'ai parlé en mon cœur, disant : « Voilà que j'ai amassé et accumulé plus de sagesse que tous ceux qui ont été avant moi sur Jérusalem! » [b] Car mon cœur a beaucoup étudié la sagesse et la

vue dans Jér. qui n'a cependant pas un texte différent de M; cf. en particulier : *Tantus est numerus seductorum... ut supputatione non queat comprehendi.*

16. Le pronom אני n'a plus ici pour but de mettre en relief le sujet; il est purement pléonastique. — Au lieu de עם לבי on trouve ordinairement ailleurs בלבי (II, 1, 15, etc.). G ἐν C Sh V *in* T traduisent comme s'ils lisaient ב. 'ΑΣ μετά P Jér. *cum* rendent littéralement M. — *J'ai amassé etc.*, litt. « j'ai agrandi et accru la sagesse plus que... ». GCSh P Jér. V *magnus effectus sum* ont donné à l'*hiph.* הגדלתי le sens intransitif ou plus probablement ont lu le *qal* comme dans II, 9, le ה ayant pu tomber après הנה par haplographie. Les présomptions sont en faveur de M suivi par T. On ne peut opposer II, 9 où il n'y a pas de complément direct. Qohéleth aime à joindre les mots par paires, et en particulier les verbes (cf. I, 13; II, 26 etc.). Il est même possible que le premier verbe serve uniquement à déterminer le mode de l'action exprimée par le second (GK 120 *d*) : « j'ai grandement accru » (Ginsb. Del. Mc N. Bart.); cf. IV, 1, 7. Sur l'expression הוספתי חכמה, cf. I R. x, 7. — על exprime le comparatif (cf. Gen. XLIX, 26; Ps. XVI, 2 etc.; voir Köx. III, 308 *d*). — היה, au lieu de היו qui se lit dans 1 ms. de R., a pu être amené par כל, qui est un collectif et à ce titre se construit souvent avec le sing., alors même qu'il exprime évidemment un pluriel (cf. Is. I, 23; LV, 1; Esdr. IX, 4 *a*, et voir Köx. III, 348 *x*). On peut aussi faire de היה un impersonnel (cf. I, 10). Les versions traduisent naturellement par le pluriel. — היה על־ירושלם est une locution reçue en hébreu : cf., dans II R. x, 5, 22, אֲשֶׁר עַל הָעִיר au sens de « chef, préposé ». Partout ailleurs, dans l'Ecclésiaste, les formules parallèles donnent בירושלם (II, 7, 9), et ici même G C Sh P Jér. V T traduisent par « dans » et 140 mss. K. de R. écrivent ב. Bien que M ait contre lui tous les autres témoins, la rareté et la singularité de l'expression sont en faveur de son authenticité. על est maintenu par Baer (p. 61) et Del. (p. 425). Cette proposition constitue un anachronisme, car elle suppose qu'il y eut plusieurs rois d'Israël à Jérusalem avant Salomon; il n'est pas vraisemblable en effet que l'auteur pense aux rois cananéens (cf. I Chr. XXIX, 25, qui n'est cependant pas inexact). — ראה חכמה, ici et II, 12; IX, 13, est une des nombreuses expressions propres à Qohéleth. Ginsb. compare Jér. II, 31, dont le texte n'est pas des plus sûrs. Mieux vaudrait rappeler I R. x, 4, qui cependant diffère pour le sens. « Voir » indique ici une connaissance expérimentale et peut se traduire par « étudier ». — הַרְבֵּה, forme normale de l'inf. absolu *hiph.*, devient un véritable adverbe, si bien que l'inf. prend la forme féminine הַרְבָּה pour se différencier (GK 75 *ff* et 113 *k*). Il est souvent employé dans l'Eccl., et se place régulièrement après le mot, soit substantif (II, 7; V, 6, 16; IX, 18; XII, 9), soit verbe (V, 11, 9; VII, 17), qu'il modifie. — חכמה désigne la sagesse pratique, et דעת la science spé-

science, [17] [a] et j'ai appliqué mon cœur à discerner la sagesse et 'la science', [b] la folie et la sottise. J'ai reconnu que cela aussi est pour-

17. וְדַעַת G Sh P Jér. VT; M וְדָעַת.

---

culative. Au lieu de ודעת, V semble avoir lu וְיָדַעְתִּי : *mens mea contemplata est multa sapienter et didici.*

Où faut-il arrêter le discours que Qohéleth s'adresse à lui-même? Il semble d'abord qu'il faille l'étendre jusqu'à וְשִׂכְלוּת du v. 17, comme paraît y inviter le ו devant לבי et devant אתנה. Qohéleth constaterait dans 16-17 *a* qu'il a acquis une sagesse qui dépasse tout ce qu'on a jamais vu, et tout aussitôt (17 *b*) il reconnaîtrait la vanité de cette sagesse. Ainsi s'expliquerait la façon un peu brusque dont cette dernière réflexion « j'ai reconnu, etc. », est introduite. Il est néanmoins préférable d'arrêter le discours après עַל־ירושלם. Il se réduit à une constatation satisfaite dont ce qui suit (16 *b*-17 *a*) présente la justification : « car mon cœur, etc. ». Cette interprétation est plus naturelle, les dernières réflexions de Qohéleth (16 *b*-17 *a*) étant plus à l'adresse du lecteur qu'à celle de son propre cœur. Le sens de « car », qu'elle attribue au ו qui précède לבי (16 *b*), peut s'autoriser d'exemples dans lesquels le *waw* copulatif, à la suite d'une déclaration, d'une affirmation, etc., introduit une proposition causale : Gen. VI, 17; XXII, 12; Ex. XXIII, 9; Ps. LX, 13, etc.; cf. Qoh. III, 15 *b*; V, 13 *initio*, et voir GK 158 *a*.

Il est difficile de faire des vers avec cette prose. Aussi les métriciens se donnent carrière. Bick. (p. 10 et 59) considère 16 *a* comme une interpolation pseudo-salomonienne : comment, dit-il, le fait de posséder beaucoup de sagesse (16 *a*) peut-il motiver la résolution de poursuivre la recherche de la sagesse (17 *a*)? Il suffit de répondre que 17 *a* n'énonce pas une résolution. En outre Bickell intercale 16 *b* entre 17 *a* et 17 *b*, pour se conformer, dit-il, à l'ordre des Septante. Mais ce qu'il appelle l'ordre des Septante est seulement l'ordre de l'édition romaine du *codex Vaticanus* (édition sixtine de 1587) ou encore de l'édition de Tischendorf du même *codex*, qui toutes deux sont fautives sur ce point (voir le com. du v. suivant). Zapl. admet la même transposition et de plus supprime חכמה dans 16 *a*, de façon à obtenir le même sens et à peu près le même texte que dans II, 9; il retranche encore ודעת à la fin de 16 *b*, pour le mètre. Siev. tient הנה הוספתי pour une glose écrite d'abord en surcharge, et dont les deux éléments ont été introduits séparément dans le texte après adjonction du ו devant le second; il propose ensuite שׁ au lieu de אשׁר, et rejette עַל־ירושלם, qui est de trop pour la mesure et convient mal à Salomon, puisqu'il n'a eu qu'un prédécesseur sur le trône à Jérusalem. Haupt ne garde que le milieu du v. : le commencement jusqu'à הנה et la fin depuis עַל־ירושלם seraient des additions prosaïques postérieures.

17. ואתנה est un des rares exemples d'imparfait consécutif dans l'Ecclésiaste; cf. IV, 1, 7 et voir l'*Introd.*, p. 47 s. Le ה du cohortatif, qui a pour but de marquer l'intensité de la volonté, souvent ne modifie pas en fait de façon appréciable la signification de l'imparfait, mais lui donne seulement

une certaine emphase; c'est ainsi qu'il se rencontre dans le simple récit de faits passés, comme dans Gen. XLI, 11 (cf. DRIV. *H.T.* 72). Il est volontiers employé concurremment avec le ו consécutif; ואתנה en particulier est assez usité, le ה n'étant sans doute qu'une compensation pour la chute du נ (GK 49 *e*). KÖN. III, 200 *a-d*, explique la présence plus fréquente de ces formes dans les livres récents, par la préférence donnée dans les derniers temps aux formes les plus expressives. — La Massore a considéré ודעת comme un infinitif qui devrait régulièrement être précédé du ל, mais le parallélisme de la pensée est mieux observé par GSh P Jér. VT qui en font un substantif comme dans 16. On doit donc lire וְדַעַת. Cette correction est reçue par Vaih. Wang. Ginsb. Bick. Mc N. Driv.-Kitt. Bart. — הללות ne se lit que dans l'Ecclésiaste, sous les formes הֹלֵלוֹת (I, 17); הוֹלֵלוֹת (II, 12; VII, 25; IX, 3); הוֹלֵלוּת (X, 13). BDB, Driv.-Kitt. Bart. inclinent à lire partout l'afformante וּת des noms abstraits. ainsi que font plusieurs mss., dont 5 de R. Le fait que G traduit II, 12; VII, 25; IX, 3 par un singulier indiquerait bien qu'il n'a pas eu sous les yeux la désinence du pluriel. הֹלֵלוֹת pourrait être en effet un pluriel abstrait (Del.), à moins qu'on ne considère la désinence וֹת comme une afformante peu commune (GK 86 *l*). Il est certain qu'il s'est produit dans le développement de la langue et dans la tradition une certaine confusion entre וֹת et וּת (KÖN. III, 262 *d*). G παραβολάς est suivi par C (mais au sing.) Sh et P. Dans les cinq passages où se lit הללות, P a traduit par quatre termes différents; elle manquait évidemment de données traditionnelles sur le sens du mot; ici elle suit G (KAM. *ZATW*, 1904, p. 209). Au contraire, 'A πλάνας Θ παραφοράς ou περιφοράς Jér. et V *errores* suivent évidemment M; de même T, mais en intervertissant l'ordre des mots. Seul G et les versions qui l'ont suivi font donc difficulté. Grätz croit devoir corriger l'hébreu en מִשְׁלוֹת. Il est peu vraisemblable (contre Gietm.) que G ait écrit d'abord παραφορά comme dans II, 12 : il serait difficile, bien que possible. que cette première leçon ait disparu sans laisser aucune trace. Mais Eur. a justement fait observer que παραβολή, au sens de περιφορά, « écart, égarement, erreur », a dû traduire primitivement הֹלֵלוֹת (et peut-être au sing. : cf. C supra), sauf à être ensuite mal entendu en raison du contexte. G serait donc d'accord avec M et les versions plus récentes sur le mot et sur le sens. הֹלֵלָה « folie » se rencontre dans le Midrach *Qohéleth* (LEVY, *NHW*, I, 473 *b*). La racine verbale, dont le sens dans la Bible hébraïque (cf. Eccl. II, 2; VII, 7) n'est pas douteux, a des origines obscures : הלל « crier » d'après Del. B D B. Bart.; cf. d'autre part le syr. ܗܠܠ *aph.* « tourner en dérision, traiter comme insensé ». — La plupart des exégètes n'hésitent pas à identifier שִׂכְלוּת avec סכלות, qui se lit dans II, 3, 12, 13; VII, 25; X, 1, 13, et que 107 mss. K. de R. écrivent ici. Il n'y a qu'une différence d'orthographe : cf. au v. suivant כעס écrit dans Job, V, 2 etc. כעשׂ, et dans Eccl. XII, 11, כְּמַשְׂמְרוֹת qui ordinairement s'écrit בְּמַסְמְרוֹת. Le mot en question ne se rencontre pas dans la Bible en dehors de l'Ecclésiaste, mais il est dans B. S. XI, 14. Jér. V ont bien traduit *stultitiam;* mais G ἐπιστήμην, suivi encore par C Sh P, et T ont été induits en erreur par l'écriture et ont rattaché le terme à שׂכל « être prudent ». Les noms qui, sans dériver d'une racine לו, sont formés à l'aide de l'afformante וּת se rencontrent en

plus grand nombre dans les livres les plus récents de la Bible (GK 86 *k*). Ils sont encore plus fréquents en néohébreu (Kön. II, p. 204) et en araméen. « Sottise » et « folie » sont du même ordre, comme « sagesse » et « science »; il n'y a qu'une différence de degré; cf. Is. xliv, 25. — ידעתי annonce une conclusion. On s'attendrait pour ce motif à le voir précédé d'un ו, comme dans ii, 14. De fait, V donne *et agnovi;* mais ce n'est pas un témoin suffisant, et d'ailleurs dans iii, 12 le même mot, introduisant de même une conclusion, est sans particule ni conjonction. — Sur שַׁגַּם, cf. ii, 15; viii, 14 et dans Gen, vi, 3 בְּשַׁגָּם. גם זה devient dans 'A : πρὸς τοῦτο. — הוא peut être considéré comme tenant lieu de la copule (Kön. I, p. 136; cf. GK 141 *g*). זה הוא ne se rencontre ailleurs dans la Bible héb. que dans I Chr. xxii, 1, mais est fréquent en néohébreu où il se contracte souvent en זֶהוּ; voir ci-dessus le com. de i, 10. Driv. *H.T.* 201, 3, veut que les mots soient rangés dans l'ordre suivant : prédicat זה, pronom anticipant le sujet הוא, sujet רעיון רוח. Mais il vaut mieux dire avec Kön. : sujet זה, pronom reprenant le sujet הוא, et enfin attribut. — רעיון en araméen (voir le com. de i, 14) est plutôt en rapport avec l'intelligence : « pensée », et רְעוּת en rapport avec la volonté : « désir, recherche ». Aussi Now. veut traduire ici « vaine pensée » (cf. Job, xv, 2). Mais dans ii, 22 et plus évidemment encore dans iv, 16, רעיון n'a pas une signification différente de רעות. Ginsb. fait observer que דְּמוּת et דִּמְיוֹן ne diffèrent aussi que par la forme. V a *labor et afflictio spiritus;* d'autre part, 4 mss. K. de R. ont זה הבל ורעיון רוח et 3 mss. K. de R. insèrent הבל après הוא.

Ce v. présente une difficulté textuelle. 17*a* est omis par plusieurs témoins de G : 68 106 161 248 253 261 269 298, par copte, Clément d'Al. Olympiodore. G(V) et Sh le marquent de l'astérisque. Il est présent, mais placé immédiatement après 16 *a,* dans les témoins suivants de G : 147 157 159, dans l'édition romaine et celle de Tischendorf (fautives) du *codex Vaticanus.* Enfin s'accordent avec M les témoins suivants de G : BאA, *codex* V et Sh sous l'astérisque, 252 254 et enfin P Jér. VT. Il est donc certain que 17 *a* manquait primitivement dans le grec et qu'il a été ajouté plus tard d'après les Hexaples. Plusieurs manuscrits ont échappé à la correction et dans quelques autres elle a été placée ailleurs qu'au bon endroit (Eur. p. 38; Dillmann, p. 11; E. Klostermann, p. 58, 62; Mc N. p. 156). Mc N. tient pour plus probable que ce membre de phrase n'existait pas non plus à l'origine dans le texte hébreu. Mais il est bien difficile dans ce cas d'en expliquer l'introduction dans ce texte. Il faut recourir à une glose qui n'a même pas le mérite d'être explicative, car 16 *b* est assez clair. Au contraire, l'omission de 17*a* dans G s'explique facilement : le regard d'un des premiers copistes aura passé par mégarde de σοφίαν καὶ γνῶσιν *primo* (16 *b*) à σοφίαν καὶ γνῶσιν *secundo* (17 *a*), laissant de côté le texte intermédiaire. La méprise a aussi bien pu être commise dans l'hébreu que le traducteur grec avait sous les yeux. Il est vrai que dans les deux versets ainsi constitués, la même affirmation est reprise jusqu'à trois fois, mais Qohéleth n'en est pas à une répétition près, bien que cette manière manque d'élégance (cf. ii, 10, 14*b*-16, 18-21; iv, 1; v, 1, etc.), et l'interprétation donnée du v. précédent fournit une explication acceptable de cette suite de propositions semblables.

suite de vent. [18] Car en beaucoup de sagesse il y a beaucoup de chagrin, et qui ajoute à sa science ajoute à sa douleur.

Haupt et Zapl. retranchent pour des raisons métriques וְדַעַת הֹלֵלוֹת וְשִׂכְלוּת. Ginsb. considérait déjà les deux derniers mots comme une addition qui ne s'accorde point avec le contexte. Mais la pensée est au contraire nette et cohérente. S. Jérôme explique avec raison : *Contrariis contraria intelliguntur*. Sottise et folie sont l'opposé de sagesse et science, et on ne connaît bien ce qui est sage et bon pour l'homme que quand on sait le discerner immédiatement de ce qui est insensé et funeste. Et voici que Qohéleth déclare irréalisable la prétention d'arriver à ce discernement : l'effort de l'homme pour acquérir la sagesse est vain. La suite du livre expliquera pourquoi et comment la sagesse, pour l'essentiel (voir le com. du v. 13), est inaccessible (III, 1-15; VI, 12; VII, 23-24; VIII, 16-17; XI, 5), et, pour le reste, peu profitable (II, 14-17; IX, 11-16, etc.).

18. כעס n'exprime pas la souffrance physique, mais la peine morale, irritation, dépit, chagrin (cf. II, 23; VII, 9; XI, 10). La racine verbale et le substantif se retrouvent en néohébreu et en judéo-araméen au même sens qu'en hébreu biblique. — יוֹסִיף, d'après la vocalisation massorétique, est un imparfait *hiph.* (GK 78 *c*), et les deux propositions parallèles sont juxtaposées comme les deux membres d'une comparaison (Del. Now. Mc N. Bart.), selon un procédé assez spécial employé aussi dans Prov. XII, 17; XVIII, 22. D'autres interprètes (Knob. Hitz. Wright, Kön. [I, p. 404; III, 344 *o*] Sieg.) veulent lire le participe *qal*, qu'il ait été seulement mal orthographié (GK 50 *e*), ou que, formé de l'*hiph.*, « il revienne au *qal* » (Ew. *Lehrb.* 169 *a*). Kön. fait observer que si on lit l'imparfait, l'ellipse de אֲשֶׁר serait trop dure. Mais il n'y a pas à suppléer le relatif; les deux propositions sont seulement juxtaposées et la première pourrait se traduire par une proposition hypothétique. Ne disons-nous pas par exemple : « L'insulteur croit faire tort aux autres, il se fait tort à lui-même ». — מכאב d'après le parallélisme est dit ici des peines morales (cf. Lam. I, 12, 18).

Au lieu de כעס dont témoignent M 'AΣΘ P Jér. V T, on lit γνώσεως dans G suivi par C Sh Λ et peut-être L (S. Jérôme, *Contra Pelagianos*, lib. II, *P. L.* XXIII, 541 : *multitudo scientiae*). On peut voir là avec Eur. le lapsus d'un copiste grec, lapsus occasionné par la répétition et la réunion dans le v. précédent des mots σοφία et γνῶσις. Une faute d'ouïe (דעת) dans l'hébreu sur lequel G a travaillé est également possible en raison de la prononciation chuintante du ח, et facilitée elle aussi par les mêmes répétitions. Elle expliquerait le fait qu'aucun ms. grec n'a retenu la vraie leçon. Voir une faute analogue dans VIII, 12, où G a lu מאז pour מאת.

Dans ce v., l'auteur ne fait pas allusion seulement, comme dans XII, 12, à la fatigue qui résulte pour le corps des travaux de l'intelligence. La pensée est plus générale. Il s'agit sans doute des peines inhérentes à l'étude de la sagesse (cf. I, 13), mais aussi et surtout des déceptions de tout genre que cette étude comporte. Ces déceptions seront notées au cours de l'ouvrage : II, 14 ss.; III, 11; VII, 23-24; VIII, 16-17; IX, 11-16, etc. La principale est cer-

II. 1 J'ai dit dans mon cœur : « Viens donc, que j'essaie sur toi de la joie, et que tu goûtes le plaisir! » Et voici : cela aussi est vanité. 2 Du rire j'ai dit : « Insensé! » et de la joie : « Que pro-

tainement de ne pouvoir jamais parvenir à posséder l'essentiel de la sagesse et d'en être réduit à constater l'impuissance de l'homme en face des événements. Voir ci-dessus les vv. 14-15 et le com. du v. 13.

Les membres de ce v. présentent un parallélisme frappant. Mais on n'y retrouve pas le mètre (3 + 3 accents) des sentences ou proverbes qu'on peut croire cités par Qohéleth (cf. I, 7 *a*, 15; II, 14).

II, 1. אני est purement pléonastique. Parler en soi-même est aussi parler à soi-même, ce qui explique que Qohéleth interpelle son propre cœur : cf. P « à mon cœur ». — Au lieu de אנסכה, T et le Midrach ont lu אֲנַסֶּנָּה, imparfait *pi.* de נסה « tenter, éprouver », avec le pronom suffixe féminin de la 3e personne précédé du נ énergique. Cette leçon est adoptée par Bick. et Haupt : « ich will es mit der Freude versuchen ». V se contente de modifier la vocalisation massorétique en faisant du mot le *niph.* de נסך « répandre » : אִנָּסְכָה, qu'elle traduit *affluam deliciis;* elle est suivie par Gietm. : *effundar in laetitiam.* Ces interprétations sont contraires à l'usage de la langue. G πειράσω σε est suivi par C Sh Jér. *tentabo te;* de même P. La plupart des com. modernes interprètent de cette façon, en conformité d'ailleurs avec M. Ils reconnaissent ici le *pi.* de נסה, mais avec le pronom suffixe de la 2e pers. masc. sing. sous la forme כָה, qui n'est pas inouïe (cf. I R. XVIII, 44; Prov. II, 11, etc.; et voir GK 58 *g*). L'impératif ראה qui suit s'accorde bien avec cette interprétation, car le suffixe, venant surtout après l'interjection לכה, indique que Qohéleth interpelle son propre cœur. La seconde personne de l'impératif se présente ensuite naturellement; si l'on ne peut dire qu'elle soit positivement attendue, du moins elle n'étonne pas. Au contraire, l'impératif convient peu dans les autres hypothèses : c'est probablement parce qu'ils l'ont senti que T et V (*fruar bonis*) introduisent la première personne (cf. Jér. : *videbo,* sans doute aussi pour accorder les personnes), et que Bick. corrige par רָאֹה. — ב avec les verbes de perception et surtout avec ראה indique un intérêt spécial pris à un objet. On peut souvent traduire ראה ב par « expérimenter, éprouver », que l'expérience soit agréable ou pénible : cf. Ps. XVI, 10; Job, IX, 25; Jean, III, 36; VIII, 51; Act. II, 27, etc.

Qohéleth veut éprouver son cœur par la joie, c'est-à-dire s'assurer par une expérience si vraiment le plaisir est capable de satisfaire les aspirations de son cœur. Ici encore la déception ne se fait pas attendre.

2. Les deux ל peuvent se traduire « à », comme ont fait G C Sh P Jér. V, et parmi les modernes Zirk. Ginsb. Klein. Ew. Del. Ren. Wright, Rüet. Bick. Wild. Zapl. Mais dans ce cas le discours adressé à la joie devrait être formulé à la 2e personne : « A quoi sers-tu? » Car il n'est pas naturel de supposer le discours indirect. Et c'est bien ainsi qu'ont logiquement traduit les anciennes versions citées. Mais comme Σ Θ T gardent néanmoins la 3e personne, il n'y a pas lieu de croire que le texte hébreu ait différé sur ce point

duit-elle? » [3] Je m'ingéniai dans mon cœur à flatter ma chair par le vin, tandis que mon cœur poursuivait la sagesse, et à rechercher

de ce qu'il est aujourd'hui. Or, tel qu'il est, il ne peut se traduire que par la 3e pers. On peut sans doute avec Herz. ne pas voir dans זה un pronom représentant שׂמחה et, soit le joindre à מה pour en faire le complément direct de עֹשָׂה, comme c'est le cas dans I Sam. x, 11; Néhém. ii, 4, soit encore le considérer comme un adverbe (זֶה; cf. GK 136 *c*; Kön. III, 42). Mais dans cette hypothèse nous devrions, pour être en droit d'introduire la 2e pers., lire à côté de עֹשָׂה le pronom אַתְּ, car les cas où le pronom de la 2e pers., sujet d'une proposition participe, est omis, sont rares et peu sûrs (GK 116 *s*). L'emploi de la 3e pers. indique donc que ל doit être traduit « de » avec T Herz. Knob. Hitz. Vaih. Sieg. Mc N. Bart., comme dans Gen. xx, 13; Jug. ix, 54; Ps. iii, 3, etc. — A l'exception de P, qui manquant de donnée traditionnelle sur מהולל (cf. i, 17 et vii, 8), a traduit d'après le parallélisme : « quelle utilité? », ce part. *po*. de הלל (cf. Ps. cii, 9) a été pris par toutes les versions anciennes pour un substantif. Jér. *amentiam* a serré de plus près que les autres le sens de la racine. — זֹה représente שׂמחה. Dans l'Ecclésiaste, זֶה est souvent employé pour le neutre : ii, 15, 19, 23; vii, 10, 18, 29; viii, 9; ix, 1; xi, 6, et même, dans Jos. ii, 17; Jug. xvi, 28, mis à la place du féminin, ce qui permet à Kön. (III, 45) de suggérer que la vocalisation זֹה dans ii, 2, 24; v, 15, 18; vii, 23; ix, 13 (cf. II R. vi, 19; Ez. xl, 46; Jug. xviii, 4; II Sam. xi, 25; I R. xiv, 5) pourrait bien n'être pas intentionnelle de la part de l'auteur, mais le résultat d'un scrupule de massorètes. Néanmoins il est bon d'observer que זוֹ est, dans la Michna, le féminin régulier de זֶה et que זאת ne se rencontre pas une seule fois dans l'Ecclésiaste. Ce fait, étant donné le caractère de la langue de notre livre, constitue une présomption en faveur de la présence de זֹה, bien que dans certains cas l'auteur emploie indifféremment l'un ou l'autre genre. Plusieurs mss. K. de R. écrivent זאת, d'autres זו, un dernier זֶה : ce sont évidemment des corrections. — עֹשָׂה est employé dans des sens assez divers : cf. ii, 3; iii, 14. La présente formule équivaut à מה־יתרון (i, 3) : quel avantage la joie procure-t-elle? L'interrogation est également de pure forme : la joie ne produit rien, ne sert à rien. V *quid frustra deciperis*, si divergente qu'elle paraisse, n'a pas eu un texte différent; seulement, après avoir traduit מהולל par *errorem*, elle a considéré le pronom זה comme représentant ce substantif, ce qui lui a permis de formuler la question : « pourquoi produis-tu l'erreur? »

La pensée de Qohéleth est claire. La vie est si mauvaise que le rire ne peut être qu'une folie : seuls les fous peuvent encore rire; quant au plaisir, il passe sans rien laisser après lui. Les deux premiers vv. de ce chapitre proposent brièvement l'expérience tentée et ses résultats. Expérience et résultats vont être repris et développés dans le reste du chapitre.

3. תור renferme l'idée de recherche et d'investigation, qui dans Qohéleth s'est développée au sens d'examen et d'observation quasi scientifique. On peut donc traduire : « je cherchai dans mon cœur à flatter ma chair par le

la folie, jusqu'à ce que je visse ce qu'il est bon pour les fils de l'homme de faire sous les cieux durant les jours de leur vie.

vin », c'est-à-dire, suivant l'interprétation qu'il faut donner à la mention du vin (voir ci-dessous) : « je m'ingéniai à me procurer la plus grande somme possible de plaisirs ». Cette traduction est en accord avec la suite où Qohéleth raconte les efforts qu'il a faits pour se procurer tous les éléments de bien-être et de jouissance. « Je choisis ou je résolus de flatter etc. » est moins fidèle au sens du verbe (cf. cependant Nomb. x, 33; Deut. i, 33; Ex. xx, 6) et ne s'harmonise pas aussi bien avec ce qui suit. — משך a le sens de « tirer » et dans le Talmud (*Ḥagiga,* 14 *a*) peut-être celui d'« attirer »; cf. G ἑλκύσει. P n'a pas lu un autre verbe. — ולבי וגו׳ est une proposition circonstancielle : « tandis que » etc. (cf. Gen. xix, 1; xxv, 26 etc.; et voir GK 116 *o*), et de plus forme une sorte de parenthèse, car לאחז continue למשוך et dépend comme lui de תרתי. — נהג est en hébreu bibl. « conduire », mais en néohébreu (Levy, *NHW,* III, p. 347 *a*) et en judéo-araméen avec l'acc. : « s'occuper de, pratiquer, exercer », par ex. observer un usage, et de même avec ב dans B. S. iii, 24 (mais cf. G) *versari in*. — *Rechercher,* litt. « saisir ». — אראה. L'imparfait s'emploie parfois après עד אשר de préférence au parfait pour exprimer un passé. Driv. (*H. T.* 27 β) pense que l'indétermination de la conjonction a pu influer sur l'adoption de l'imparfait. Mais en réalité l'auteur considère l'acte de voir comme naissant, et dès lors l'imparfait est à sa place. — אי־זה comme dans xi, 6 introduit l'interrogation indirecte et est ici sûrement pronom (cf. Kön. III, 70). — יעשו a pour sujet « les fils de l'homme ». Embarrassés sans doute à ce propos, 2 mss. K. de R. écrivent נעשה et 1 ms. de R יעשה, *niph.* dans les deux cas. — מספר est un accusatif de temps : cf. v, 17; vi, 12, et voir GK 118 *k* et Kön. III, 331. Knob. veut traduire par « petit nombre » en se référant à Nomb. ix, 20; Job, xvi, 22; Is. x, 19. Mais ce sens n'est pas spécialement indiqué ici. Sauf quelques passages comme vi, 12; ix, 9; xi, 8, 10, dont le sens n'est pas toujours net, Qohéleth ne se plaint pas précisément que la vie soit courte : serait-elle très longue, il ne serait pas pour cela satisfait (vi, 3, 6; xi, 8).

Quant au sens général du v., le terme « folie », évidemment appliqué aux plaisirs (cf. les vv. 1 et 2) et mis en parallélisme avec l'usage du vin, puis tout le développement qui suit jusqu'au v. 10, montrent que le vin n'est pas pris exclusivement au sens propre, mais comme symbole de toutes les jouissances sensibles, parce que parmi elles les plaisirs de la table occupent la grande place. Ce qui est le maximum dans un ordre de choses est employé pour désigner cet ordre tout entier (cf. x, 17, 19). La suite fait connaître qu'au bien-être matériel s'ajoute une vie de grand luxe et d'art, une administration habile, et, pour le temps, de merveilleuses créations. Qohéleth ne trace point le portrait d'un vulgaire viveur, mais le tableau de l'existence d'un grand roi qui sut s'entourer de magnificence autant que de plaisirs. Qohéleth est donc censé se livrer à la jouissance (qu'on n'oublie pas en effet qu'il emprunte cette expérience à Salomon!), mais tout en ayant pour objet la poursuite de la sagesse : « tandis que mon cœur etc. ». Comme la sagesse consiste essen-

4 J'entrepris de grandes œuvres. Je me bâtis des maisons; je me

tiellement à discerner le but réel de la vie (cf. le com. de I, 13, 17 et les formules par lesquelles débutent II, 24; III, 12, 22 ; V, 17; VI, 12), à savoir ce que l'homme doit faire pour tirer le meilleur parti possible de l'existence, la proposition « s'appliquer à la sagesse » est pour le sens en parallélisme très clair avec « voir ce qu'il est bon pour les fils de l'homme de faire pendant leur vie ». De même, on l'a dit, « rechercher la folie » est parallèle à « flatter ma chair par le vin ». Il n'est donc pas question pour Qohéleth, quoi qu'en pensent plusieurs commentateurs, de chercher le bonheur dans un mélange ou un dosage plus ou moins habile de sagesse et de plaisirs. Il s'agit pour lui de se dédoubler en quelque sorte, pour s'observer, au temps même où il usera des plaisirs, afin de voir si c'est là en fait le moyen d'être heureux. Notre v. ne mentionne donc pas une expérience nouvelle, distincte de celle qui fut annoncée dans les vv. 1-2, et caractérisée par une recherche modérée du plaisir, tandis que la première l'aurait été par une jouissance sans frein. Les vv. 3-10 reprennent simplement les précédents pour les expliquer. Qohéleth ne craint pas les répétitions; il aime à énoncer d'abord les thèmes qu'il développera ensuite : cf. II, 4 ss.; III, 1 ss.; IV, 9 ss., etc. D'ailleurs la teneur du v. 1 montrait déjà qu'il s'agissait d'instituer une expérience.

Les versions connaissent plusieurs variantes du texte. Ont καί au début du v. GSh 'ΑΣΘ, tandis que CP Jér. VT sont avec M. — G suivi par CSh donne : εἰ ἡ καρδία μου ἑλκύσει. Le fait qu'aucun témoin de G ne retient une autre leçon favorise l'hypothèse de Mc N., suivant laquelle l'hébreu traduit par les Septante aurait été libellé ותרתי אם לבי ימשך. אם serait une corruption de אני (même confusion de ם et ני dans I Sam. XVII, 32); ב serait tombé devant לבי dont le י final aurait en outre subi une dittographie. Néanmoins l'erreur est plutôt attribuable à une corruption ancienne du grec : un copiste aura écrit εἰ ἡ pour ἐν τῇ. Le ms. 161, dérivé probablement d'un ms. oncial, présente à II, 6 une variante qui provient d'une erreur analogue : ποιῆσαι au lieu de ποτίσαι. — G ὡς οἶνον, suivi par C Sh, et Θ ont lu כ au lieu de ב, confusion facile et relativement fréquente dans le livre. — A ὡδήγησεν G (א c.a V) ajoute μέ; de même copte et Jér. : *deduxit me,* pour compléter le sens. — סכלות devient εὐφροσύνη dans G C Sh, et ce n'est pas une traduction de שׂכלות (cf. I, 17), mais une corruption de ἀφροσύνη avec lequel les scribes ont plus d'une fois échangé εὐφρ. : cf. εὐφρ. pour ἀφρ. II, 12, ms. V; VII, 25, ms. 147, 159; et ἀφρ. pour εὐφρ. II, 2, ms. 253; VII, 5, ms. 106 (Mc N.). P a dû lire שׂכלות qu'elle a traduit comme dans I, 17 par « prudence ». — השמים (M et T) devient השמש dans G C Sh P Jér. V et 2 mss. K. de R.; voir à I, 13.

Siev. réussit à trouver le mètre dans ce v. en remplaçant seulement les deux fois אשר par שׁ. Haupt rejette comme gloses ביין et ולבי נהג בחכמה.

4. Au lieu de מעשׂי, G ποίημα et CSh ont le sing. — Sur בתים, voir GK 96 et 16*f*; Kön. II, p. 56. L'Ancien Testament nous renseigne sur les divers palais construits par Salomon : son propre palais à Jérusalem avec les divers portiques, le palais de la fille de Pharaon, la maison de la forêt du Liban (I R. VII, 1-9), et sur les villes, remparts, forteresses, casernes, magasins

plantai des vignes; [5] je me fis des jardins et des vergers, et j'y plantai des arbres fruitiers de toute sorte; [6] je me fis des réservoirs d'eau pour irriguer par eux une plantation où poussaient des arbres. [7] J'achetai des esclaves et des servantes, et j'en eus de

qu'il fit aussi bâtir (I R. IX, 15-19; II Chr. VIII, 4-6). Le Cantique (VIII, 11) mentionne une vigne de Salomon et I Chr. XXVII, 27, les vignes de David. Il est tout naturel que le temple ne soit pas nommé.

Zapl. omet le premier stique parce qu'il est trop court et sans parallèle.

5. פרדס, qui se rencontre dans la Bible exclusivement ici et Cant. IV, 13; Néh. II, 8, est un mot d'origine persane, du zend *pairi-daêza,* « enceinte, lieu clos », passé dans l'hébreu tardif au sens de jardin planté d'arbres; on le trouve de même dans l'assyrien tardif *pardisu,* en néohébreu (pl. פַּרְדֵּסוֹת), en aram., syr., arabe et arménien; G παραδείσους. — Le pronom masc. בהם représente aussi bien גנות fém. que פרדסים masc. : cf. II, 6; X, 10; XII, 1, et voir Kön. III, 14.

La Bible ne dit rien des jardins de Salomon, mais nomme à plusieurs reprises le jardin du roi (II R. XXV, 4; Jér. LII, 7; Néh. III, 15; cf. Cant. IV, 13-15; VI, 2). D'après I R. IV, 33, Salomon disserta sur les arbres et les plantes.

Siev. considère ופרדסים comme une glose explicative.

6. ברכות n'est qu'une autre fois suivi de מים (Nah. II, 9). Assez employé dans la Bible, on le lit aussi dans l'inscription de Siloé, l. 5. — On rapporte généralement מהם à ברכות qui est cependant féminin. On sait la préférence marquée de l'hébreu pour les formes masc. plus usuelles : voir le v. précédent. — צומח est le seul cas où le *qal* de ce verbe soit construit avec un acc. Partout ailleurs, au sens transitif, on emploie l'*hiph.* On peut dire que le *qal* est traité ici comme un transitif (GK 117 *y*), ou bien considérer עצים comme un accusatif de relation ou de spécification (Kön. III, 328 *a, b*) : cf. Is. V, 6; XXXIV, 13; Prov. XXIV, 31. G (B) et C omettent ξύλα, addition hexaplaire dans G.

Plusieurs fois dans la Bible (Nah. II, 9; Néh. III, 16; Cant. VII, 5; cf. Stèle de Mésa, l. 9 et 23), il est fait mention de réservoirs : la longueur et la sécheresse de l'été les rendaient nécessaires pour l'irrigation des jardins (Is. I, 30; LVIII, 11). Josèphe, *Bell. jud.* V, IV, 2 appelle la piscine du roi (Néh. II, 14) Σολομῶνος κολυμβήθρα. Plump. veut que dans la fin du v. il soit question d'une pépinière; c'est assez vraisemblable.

Haupt omet מים et מהם; Zapl. מהם seulement. Siev. estime qu'il est impossible de mettre les vers sur pied si l'on conserve עצים, inutile d'ailleurs après עץ כל־פרי du v. précédent.

7. P a lu לי après קניתי comme après tous les autres verbes de cette énumération (4-8); cette addition existe aussi dans 24 mss. K. de R. La présence du pronom dans le copte ne peut rien prouver, le verbe dont le traducteur s'est servi exigeant régulièrement le pronom à sa suite. לי a pu être ajouté par P en analogie avec les autres verbes qui précèdent et suivent. Mais il est aussi bien possible qu'il ait existé dans l'hébreu à l'origine et qu'il ait été omis par la négligence d'un copiste. — שפחות désigne les esclaves du

nés dans la maison; j'eus aussi du bétail, bœufs et brebis, en abondance, plus que tous ceux qui furent avant moi dans Jérusalem.
8 Je m'amassai aussi de l'argent et de l'or, et les trésors des rois et

sexe féminin, et בני־בית les esclaves nés dans la maison (cf. Gen. xv, 3 et ילידי בית dans Gen. xiv, 14; xvii, 12, etc.); on connaît οἰκογενής et *verna*. — Le singulier de היה s'expliquerait d'après Kön. (III, 349 *g*) par une sorte d'attraction exercée par בית (cf. x, 1); il est plus naturel de penser avec GK 145 *u* que le verbe est un impersonnel; le sujet précède seulement parce qu'on a voulu le mettre en relief. — מקנה est « bétail » et aussi « possession »; cf. κτῆνος, *peculium*. On lit מִקְנֵה, état construit, dans les éditions de Buxtorf, Michaelis, Driv.-Kitt. Cette lecture est favorisée par la comparaison de Gen. xxvi, 14; xlvii, 17-18; II Chr. xxii, 29, et reçue en particulier par Wild. Les versions anciennes, et notamment G Sh Θ P Jér. ont mis au génitif les deux substantifs qui suivent. Au contraire l'état absolu מִקְנֶה est écrit dans les éditions de Jacob ben Chayim (Venise, 1525-1526), Hahn, Baer (p. 61), et reçu par Del. Wright, Now. Kön. (III, 333 *o*), Mc N. Dans ce cas, les deux noms qui suivent sont en apposition (cf. GK 127 *h* et 131 *b*). — שהיו devient שהיה dans 87 mss. K. de R. (cf. i, 10, 16; ii, 9) et אשר היה dans 10 autres.

La Bible mentionne les esclaves de Salomon (I R. ix, 21-23) et sa domesticité (*ibid.* x, 5). Elle nous renseigne indirectement sur ses troupeaux en indiquant quel était le service quotidien de sa table (I R. iv, 22-23; cf. viii, 63, qui énumère les victimes offertes lors de la consécration du temple). Qohéleth ne parle pas des chevaux de Salomon, qui constituaient un objet de luxe au temps du grand roi (I R. iv, 26-28; x, 25-29) plus encore qu'à l'époque où l'Ecclésiaste fut écrit (cf. Qoh. x, 7).

Bick. supprime à partir de מכל toute la fin du v. comme insérée par l'interpolateur pseudo-salomonien. Zapl. le suit pour des raisons métriques. Siev. se contente de retrancher בירושלם qui est de trop pour le vers et fait difficulté pour le sens comme dans i, 16. Haupt ne retient que la première moitié du verset : 7 *b* (à partir de גם) serait un tissu de gloses.

8. גם כסף וזהב (M G [א 106 147 157 159] PT) se présente encore sous deux autres formes : גם כסף גם זהב dans G (B A et les autres cursifs), et כסף וזהב dans G (V) Sh C. Cette dernière leçon ne serait-elle pas préhexaplaire? — סגלת « propriété », mais I Chr. xxix, 3 et ici « trésor, objet précieux ». Les deux sens se retrouvent en néohébreu. Il peut être question des tributs que versaient à Salomon les rois vassaux et les provinces soumises à son empire (I R. iv, 21; x, 15; II Chr. ix, 26) aussi bien que de l'or qu'il faisait venir d'Ophir (I R. ix, 28; II Chr. viii, 18; cf. I R. ix, 14; x, 10, 14, 25, 27; II Chr. ix, 20, 21). — המדינות peut dépendre, ainsi que מלכים, de l'état construit qui précède, les deux noms régis pouvant être considérés comme suffisamment unis (cf. Kön. III, 276 *b*), mais il est bien singulier que le second ait l'article tandis que le premier ne l'a pas. Serait-ce que le premier est employé dans un sens indéfini et le second dans un sens bien déterminé,

des provinces. Je me procurai des chanteurs et des chanteuses, et les délices des fils de l'homme : une princesse, voire des prin-

8. שָׂרָה וְשָׂרוֹת ; M שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת.

---

comme désignant par exemple les provinces tributaires? Tyl. fait observer qu'une pareille anomalie dans l'emploi de l'art. existe dans VII, 25, mais qui n'est pas lui-même sans difficulté. On peut voir encore III, 17. Grätz veut qu'un mot soit tombé avant המדינות et compare dans Dan. XI, 24 מִשְׁמַנֵּי מְדִינָה. Si l'on pouvait démontrer qu'un mot a disparu, on ne serait pas trop étonné de voir bien plutôt mentionnés, après les rois, les gouverneurs de provinces comme dans I R. x, 15, probablement sous la forme שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת, qu'on rencontre dans Esth. I, 3. Cette omission pourrait être en rapport avec la présence, à la fin du v., de deux mots bien embarrassants. — מדינה, d'après la racine, « ressort d'un tribunal, province » (étendue d'une juridiction) et par extension « région » ; en judéo-araméen et en néohébreu, « province et cité »; en syr. « ville » seulement. C'est un aramaïsme (KAUTZSCH, *Aram.* p. 48 s.). — עשיתי לי « se procurer »; cf. II Sam. xv, 1; I R. I, 5. — La juxtaposition du masc. et du fém. dans « chanteurs et chanteuses » peut avoir pour but d'exprimer le concept de totalité (cf. GK 122 *v* et KÖN. III, 91). L'usage des chants et de la musique dans les banquets est attesté sans aucune note de réprobation par II Sam XIX, 35; B. S. XXXII, 5, 6; XLIX, 1; mais réprouvé dans certaines circonstances par les prophètes (Am. VI, 4-6; Is. v, 11-12). Le sage prévient contre la société des chanteuses et les nomme avec les courtisanes (B. S. IX, 4); même, dans Is. XXIII, 16, la chanteuse est une courtisane. — ותענגות. Ce mot se rencontre seulement dans Mich. I, 16; II, 9; Prov. XIX, 10; Cant. VII, 7; cf. B. S. XLI, 1.

שׁדה ושדות est un *hapax* dont la signification reste douteuse. Les versions se classent d'elles-mêmes en deux groupes. I. Οἰνοχόον καὶ οἰνοχόας G (B א) Sh Θ; οἰνοχόους καὶ οἰνοχό-ας G (A א^{c.a}; V : —ουσας) CP, Jér. : *ministros vini et ministras.* Le pluriel du premier terme est donc attesté par G (A א^{c.a} V) CP Jér. et en outre (voir ci-dessous) par ΣVT. Mais malgré le nombre des témoins il ne représente certainement pas l'original. Les traducteurs ont introduit d'eux-mêmes ce plur. : dans leur interprétation en effet, il était naturellement appelé par le contexte. L'exemple de saint Jérôme est instructif, qui traduit toujours (Com. et V) par le pluriel et atteste néanmoins que l'original comporte le singulier : *quod hebraice dicitur sadda et saddoth.* — II. Κυλίκιον καὶ κυλίκια Ἀ; *mensarum species et appositiones* Σ (d'après Jér.); *scyphos et urceos in ministerio ad vina fundenda* V; « tuyaux qui versent l'eau chaude et tuyaux qui versent l'eau froide (pour des bains) » T.

Tous les traducteurs, même Σ, paraissent avoir rattaché ce mot obscur à l'araméen שְׁדָא « verser », les uns (I) l'appliquant à des personnes, les autres (II) à des choses. Les premiers ont peut-être lu des participes שֹׁדֶה וְשֹׁדוֹת, et les seconds des substantifs שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת (qui est de fait la prononcia-

tion indiquée par Jér.; cf. EUR. p. 45). De plus, tous, à l'exception de T, ont été influencés par la préoccupation de trouver ici la mention des plaisirs de la table et de rejoindre ainsi II, 3, qui indique le projet formé par Qohéleth-Salomon. L'interprétation de T a pu être inspirée par le v. 6.

Les explications des com. sont encore plus divergentes que celles des versions. L'une d'elles, qui eut quelque fortune, mais paraît aujourd'hui abandonnée, consistait à faire des deux mots embarrassants un accusatif de quantité, dont la répétition au sing. puis au plur. ferait une sorte de superlatif : « les délices des fils de l'homme en abondance ». Ainsi Zirk. Ew. Elst. Hengst. Hahn, Mot. Ren. Bick. (1884; mais 1886 : « une femme et des femmes »). Zirk. (p. 169) obtient ce sens en rattachant, avec les versions, les deux substantifs à l'araméen שׁדא et en en faisant l'équivalent de χύσις, ἔκχυσις, ce qui lui permet de voir dans l'expression un grécisme et d'y trouver le sens de *affluenter, effuse;* cf. « affluence, profusion ». Ew. et la plupart des com. nommés se réclament de l'arabe *chadda* « force » d'où ils veulent faire sortir « abondance ». Mais généralement les deux substantifs sont considérés comme une apposition explicative de תענגות. Luther, Geier et quelques autres : « instruments de musique ». Böttcher (*Neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum Alten Testament,* Leipzig, 1863-1865) et Grätz : « chaise à porteurs » (voir ci-dessous); pour Böttcher, ce sens reviendrait au suivant, les allées et venues du harem au palais étant censées se faire au moyen de chaises à porteurs. La plupart des com. modernes reconnaissent en effet dans שׁדה une désignation formelle de la femme, mais ils ne s'accordent pas sur la racine d'où le mot dérive. Rödiger (dans le *Thesaurus* de GESENIUS, 1829, p. 1365 *b*) reconnaît à שׁדה dans l'usage michnique et talmudique le sens de « voiture à l'usage des femmes », mais pense que le même terme a pu aussi désigner la femme elle-même, comme l'arabe *zʿynat* « voiture de femme et femme » : cf. le turc « odalisque », de *oda* « chambre », et l'allemand « Frauenzimmer ». Mais le sens avéré de שִׁדָּה en néohébreu est « boîte, caisse »; de même שִׁידְתָא en judéo-araméen. Les passages où l'on traduit « voiture de luxe » à la suite de Rachi (*Baba qamma*, IX, 3; *Chabbath*, 120 *a; ʿErubin*, 30 *b; Giṭṭin*, 8 *b*, 68 *a; Ḥagiga*, 25 *a*) n'exigent pas ce sens (Del.). Hitz. a recours à l'arabe *sanada,* d'où le double sens de « coussin, lit » et *juncta toro;* cf. le grec λέχος. Michaelis et Rosenmüller dérivent שׁדה de שַׁד « poitrine » et rappellent que רַחַם « sein » a dans Jug. V, 30 le sens d' « esclave » conquise à la guerre. Knob. part de שׁדד « exercer la violence » et aboutit au sens de « recluse », par allusion à la condition des femmes dans le harem; Desvœux, de la même racine, déduisait « esclave ». Plus récemment, Friedrich Delitzsch (*Wo lag das Paradies*, Leipzig, 1881, p. 145 et *Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuches zum A.T.*, Leipzig, 1886, p. 97) rattachait notre mot à l'assyrien *šadadu* « aimer »; il a été suivi en particulier par Wright et Kön. (II, p. 161). Enfin Del. dans son com. fait observer que la racine שׁוד a fourni en hébreu le dérivé שֵׁד « démon », en araméen שֵׁידָא (cf. en assyro-babylonien *šidu* « dieu-taureau »), et en arabe *sayyid* « maître » et *sayyidat* « maîtresse », dont l'arabe vulgaire a fait *sidi* et *sitti* (cf. l'espagnol *cid*). Mais שׁדד a en hébreu le même sens que שׁוד et est beaucoup plus usité. On reste

donc dans les vraisemblances en lui supposant un dérivé שֵׁדָה d'un sens analogue : « dame, maîtresse ». Le Talmud avait pressenti cette dérivation quand il racontait (*Giṭṭin,* 68 *a*) qu'à Babylone on reconnaissait à ce mot le sens de « démon »; Gesenius l'avait enseignée et était arrivé au sens de *domina* dans son *Lexicon manuale* (Leipzig, 1833). Olshausen (*Lehrbuch der hebr. Sprache,* Brunswick, 1861, § 83 *c*) parvenait au même résultat, mais en partant de la racine שׁיד. Sieg. relate qu'en arabe espagnol, dans Petro d'Alcala, la concubine est désignée par le mot *sitt;* cf. en français « maîtresse ».

Eur. a ouvert une voie nouvelle en faisant observer que nous pourrions être en présence d'une faute de copiste et il a suggéré שָׂרָה « princesse », qui est précisément le terme employé pour désigner la classe la plus élevée des femmes de Salomon dans I R. xi, 3. BDB et Driv.-Kitt. proposent la même correction. Quant à l'emploi successif des deux nombres sing. et plur., il aurait pour but, en toute hypothèse, d'exprimer la multiplicité, comme dans Jug. v, 30, le singulier et le duel. On trouve des constructions analogues en arabe.

Pour conclure, il faut reconnaître d'abord que nous n'avons aucune donnée traditionnelle sur le sens du terme controversé : les plus anciennes versions, comme aussi le Talmud, se sont trouvées en présence d'un mot inconnu et ont été réduites comme nous à des conjectures. De toutes les interprétations proposées, la plus reçue est la seule vraisemblable et elle n'est pas loin de s'imposer. Il est difficile de croire que les femmes n'ont pas été mentionnées dans l'énumération des plaisirs d'un roi oriental, surtout de Salomon, resté célèbre dans la tradition par son harem peuplé de mille femmes (I R. xi, 3; cf. Cant. vi, 8), et de fait le mot תענגות ne semble pas annoncer autre chose, du moins si on se réfère à l'emploi qui en est fait dans le Cantique (vii, 7). Néanmoins, on ne devrait pas conclure immédiatement que שדה est une désignation de la femme, si la théorie qui fait des deux noms un accusatif adverbial pouvait être démontrée, car תענגות à lui seul suffirait à suggérer l'idée des plaisirs sensuels et Qohéleth, qui se montre habituellement réservé sur ce chapitre (ix, 9 ne doit pas être entendu dans un sens trop réaliste), aurait pu se contenter de cette indication voilée. Mais les étymologies présentées pour faire sortir de שדה un sens quantitatif ne sont pas satisfaisantes et il n'y en a pas de meilleures. Force est donc de voir dans ce mot un nom désignant la femme, et il ne reste plus qu'à choisir entre l'étymologie proposée par Ges., acceptée par Del., par un assez grand nombre de com., la seule qui soit vraisemblable, et la correction שָׂרָה וְשָׂרוֹת suggérée par Eur. Rien n'établit qu'en fait la racine שׁדד ait évolué en hébreu dans le même sens qu'en arabe la racine apparentée. Et précisément parce que la dérivation était relativement aisée, et aussi parce qu'il s'agit d'un terme qui n'était ni technique ni archaïque et qui ne devait pas être d'un usage rare, il est assez surprenant qu'aucune trace n'en soit restée ni en néohébreu ni en araméen, et que ni les anciens traducteurs ni les talmudistes ne l'aient compris. Bien que cette considération ne soit pas décisive, elle oblige néanmoins à ne pas exclure la possibilité d'une corruption du texte. Dans ce cas la suggestion d'Eur. pourrait être accueillie. Il n'est pas inouï qu'un copiste ait abandonné une leçon sensée et naturelle pour une autre qui ne l'était pas. Ici l'erreur a pu être

cesses'. [9] Et je fus grand, et je surpassai tous ceux qui avaient été avant moi dans Jérusalem; en outre, ma sagesse me resta. [10] Et

facilitée par la présence de שׁרים ושׁרות qui précède immédiatement et dont le scribe aura craint de trouver un doublet dans les mots en litige. Peut-être aussi שָׂרֵי, omis par hypothèse devant המדינות, puis recueilli en marge, aura-t-il contribué à augmenter la confusion qui s'est introduite à la fin du verset.

Zapl. et Haupt rejettent שׂדה ושׂדות comme une addition postérieure, et Sievers comme une glose marginale, variante de שׁרים ושׁרות.

9. גדל est employé au même sens « être grand par la fortune et les richesses » dans Gen. xxiv, 35; xxvi, 13; I R. x, 23. Au lieu de וגדלתי, 3 mss. K. de R. ont הגדלתי comme dans i, 16, mais le fait que toutes les versions ont lu le ו ne favorise pas cette correction. — L'emploi absolu de הוספתי, qui ordinairement est suivi au moins d'un complément indirect précédé de על (Ps. lxxi, 14; Esdr. x, 10) ou de אל (Ez. xxiii, 14), est facilité par le verbe précédent qui rend présent à la pensée le complément omis, soit גְדֻלָּה (Del.), soit aussi bien le verbe précédent, גדל, à l'infinitif ou même à un emod personnel (cf. GK 120). La correction de Sieg. הגדלתי והוספתי מעשׂי d'après i, 16 et ii, 4 n'est donc pas nécessaire. — Sur שׁהיה, cf. i, 10, 16; ii, 7. — עמדה לי est traduit par Ew. Herz. Elst. Ginsb. Grätz « m'assista »; les exemples invoqués par Ginsb. : Dan. xii, 1; Esth. viii, 11; ix, 16, et dans lesquels עמד est construit avec על ne sont pas probants. Il faut traduire « me resta » avec les anciennes versions et Knob. Del. Wright, Wild. Bart. : c'est un rappel du v. 3. L'énumération des grandes œuvres que Qohéleth-Salomon a réalisées montre bien qu'il n'a pas cessé de posséder cette sagesse secondaire qu'on peut appeler, suivant les circonstances, intelligence, habileté, ingéniosité ou savoir-faire. Mais en outre il ne perd pas de vue son but, qui est d'expérimenter si vraiment le plaisir peut procurer le bonheur, en d'autres termes, de découvrir la sagesse essentielle, celle qui lui apprendra « ce qu'il est bon pour l'homme de faire pendant sa vie » (ii, 3; vi, 12). Cette réflexion prépare l'énonciation prochaine (v. 11) du résultat de l'expérience ainsi instituée.

Ce tableau (4-9) des grandes entreprises et des magnificences de Salomon est assez modeste. Il reste au-dessous de I R. ix-x. Qohéleth est plus philosophe que poète, et le penseur en lui dépasse de beaucoup l'écrivain. Son vocabulaire est pauvre comme son imagination, et ses meilleures descriptions ne sont pas exemptes de sécheresse.

Bick. rejette 9 *a* : interpolation pseudo-salomonienne. Siev. supprime והוספתי et בירושׁלם comme dans i, 16 et pour les mêmes motifs. Haupt et Zapl. omettent 9 *b* qui n'a pas de parallèle.

10. Le regard trahit le désir, quel qu'en soit l'objet. La locution « ce que mes yeux ont désiré » n'exprime donc pas particulièrement la concupiscence charnelle, mais soit le désir d'une façon générale, comme dans i, 8; Ps. cxlv, 15; Prov. xxvii, 20, soit la convoitise des richesses comme dans iv, 8; I R. xx, 6; I Jean, ii, 16. La première hypothèse est celle qui se réalise ici. — מהם est un nouvel exemple de la préférence donnée aux formes masculines; cf. GK 135 *o;* Kön. III, 14. — מנע est construit avec מן devant la chose, comme

de tout ce que mes yeux ont désiré, je ne leur ai rien refusé; je n'ai privé mon cœur d'aucune joie; mais mon cœur a joui de tout mon

dans Nomb. xxiv, 11; ordinairement on met מִן devant la personne, comme Gen. xxx, 2. — כִּי, après une négation, peut avoir le sens adversatif : cf. Gen. xvii, 15; Ex. i, 19; xvi, 8, etc., et voir GK 163 *a*. — Dans שָׂמַח מִן « se réjouir de », la préposition indique la cause ou la source de la joie. L'emploi de cette préposition semble d'abord singulier et le texte discutable. D'une part en effet, des deux passages parallèles qu'on invoque à l'appui de cette locution, l'un, Prov. v, 18, n'est pas bien sûr (cf. Toy, *The Book of Proverbs*, Edinburgh, 1899) et l'autre, II Chr. xx, 27, est un peu différent. D'autre part, מִכָּל *secundo* dans M Σ T, devient בְּכָל dans G : ἐν παντί, C Sh P Jér. V : *in his*, et le parallélisme de iii, 22; v, 18 (cf. ii, 24; iii, 13) n'est pas en faveur de M. Enfin, les deux prépositions ne fournissent pas tout à fait le même sens, et בְּ semblerait mieux en place : Qohéleth a fait ce qu'il conseillera aux autres, il a joui tout au cours de son travail et sans remettre imprudemment à plus tard. Néanmoins la présence assurée de מִכָּל *tertio* après חֶלְקִי à la fin du v., alors qu'on lit חֶלְקְךָ ... בַּעֲמָלְךָ dans ix, 9, paraît déterminante aussi en faveur de מִכָּל *secundo*. Il n'y a donc pas lieu de corriger le texte massorétique. Dans le même passage, Grätz suppose que le texte primitif, au lieu de שָׂמֵחַ, portait יִשְׂמַח, la préformante ayant disparu par haplographie après לִבִּי, ce qui lui permet de traduire : « Mon cœur devait se réjouir ». Mais la correction n'est pas motivée, comme le montre bien הָיָה qui suit. Qohéleth veut affirmer un fait passé, savoir qu'il a joui des fruits de son travail, et le parfait est tout indiqué. — D'après ii, 21; iii, 22; v, 17, 18; ix, 9, חֵלֶק a, dans la formule présente, le sens d'« avantage possédé » : c'est là ce qui est revenu à Qoh. de tout son travail.

La pensée est donc que le succès a couronné les efforts de Qohéleth-Salomon. Il ne rentre pas dans la catégorie de ceux qui ont échoué dans leur poursuite de la richesse ou du plaisir (iv, 1, 7, 9; v, 10, 12 s.; vi, 2; ix, 11); il a goûté toutes les joies désirées et cherchées. L'expérience se présente ainsi dans les circonstances les plus favorables et on peut dire qu'elle est parfaitement réussie. Il reste à la juger, à voir si cette « part » que Qohéleth-Salomon a retirée de son travail constitue un véritable « profit » (i, 4), un résultat qui satisfasse le cœur humain et permette d'affirmer que la vie, loin d'être vaine, mérite d'être vécue.

Siev. se contente dans ce v. de remplacer אֲשֶׁר par שֶׁ. Les autres métriciens ne sont pas si modérés. Haupt retranche כָּל devant שִׂמְחָה et supprime toute la proposition כִּי לִבִּי שָׂמֵחַ מִכָּל עֲמָלִי. Zapl. doute pour des raisons métriques du caractère primitif de la plus grande partie du v., depuis לֹא־מָנַעְתִּי jusqu'à la fin.

G (B 155 253 254 296) ajoute μου après εὐφροσύνης, mais le pronom manque dans tous les autres mss. et dans toutes les versions. Sa présence dans quelques manuscrits de G est donc le résultat d'une faute de copiste. Le même pronom étant répété six autres fois dans le v., cette multiplicité aura occasionné l'erreur.

travail, et ce fut ma part de tout mon travail. [11] Et je me suis retourné vers toutes les œuvres que mes mains avaient faites et vers la peine que je m'étais donnée pour (les) faire, et voici : tout est vanité et poursuite de vent, et il n'y a aucun profit sous le soleil.
[12] [a] Et je me suis mis à considérer la sagesse, et la folie et la sottise. [b] Car qu'est-ce que l'homme qui viendra ʿaprès moiʾ, le roi

12. אַחֲרַי; M אַחֲרֵי.

---

11. פנה, ordinairement suivi de אל, l'est ici de ב, comme dans Job, vi, 28, peut-être pour marquer un examen plus attentif : ce verbe en effet annonce un acte d'observation; cf. le v. suivant. — לַעֲשׂוֹת correspond au gérondif latin en *do* ou au français « en » suivi du participe; cf. GK 114 *o* et Kön. III, 402 α. — בֶּעָמָל a l'art. (GK 35 *h*); cf. ii, 20.

Haupt omet בְּכָל־מַעֲשַׂי שֶׁעָשׂוּ יָדַי ו et רְעוּת רוּחַ. Zapl. enlève seulement שֶׁעָשׂוּ יָדַי.

Tel est le jugement porté par Qohéleth sur la plus belle vie qu'il y ait eu. Il la considère comme manquée. Il déclare infructueux les efforts de Salomon, nonobstant les jouissances qu'ils lui ont procurées. La vie ne donne pas de vrai profit, de résultat qui compense la peine qu'elle coûte et satisfasse l'homme : elle n'est pas digne d'être vécue. Les motifs de ce verdict seront énoncés plus loin; le principal est qu'il faut, à la mort, laisser à d'autres les biens péniblement amassés (ii, 18 ss.).

12. *Je me suis mis à*, litt. : « Je me suis tourné pour ». Qohéleth a voulu considérer la sagesse d'une part, la sottise et la folie de l'autre (cf. i, 17). Il est possible qu'on ait lu ici à l'origine comme dans i, 17 : « la sagesse et la science, la folie et la sottise ».

La seconde partie du v. est peu intelligible et le texte n'est pas sûr. מה (sur sa vocalisation cf. GK 37 *d*) de M Σ devient מִי dans G (τίς) C Jér. (*quis*) et probablement Sh P. Dans un contexte analogue (Ps. viii, 5; Job, vii, 17) מה a été traduit exactement par τί. — הַמֶּלֶךְ (M P Jér. VT) a été lu הַמְּלָךְ « conseil », mot araméen (cf. Dan. iv, 24), par G τῆς βουλῆς C Sh Σ. — את est rendu par σύν dans G (א c.a V et la plupart des minuscules), mais manque au contraire dans G (B A א.298). Σύν est évidemment une addition hexaplaire. Il est possible cependant que G ait lu aussi את, sauf à le rendre seulement par l'article (cf. l'*Introd.* p. 204, et Mc N. p. 118). — כבר est omis par G C Sh Θ Jér. P, c'est-à-dire par toutes les versions existantes sauf T, mais sans excepter P (cf. néanmoins Kam. *ZATW*, 1904, p. 212). Ce mot doit être une glose marginale destinée à fixer le sens de ce passage obscur, et qui aura été introduite tardivement dans le texte. — עָשׂוּהוּ (M G [A 161 248] C Sh Θ et probablement T) est עָשָׂהוּ dans G (tous les autres mss.) P Jér. V. Il est possible que P Jér. V aient lu le participe עֹשֵׂהוּ au lieu du parfait, mais tou-

jours au singulier. 68 mss. K. de R. lisent les mêmes consonnes. On remarquera que G (A 161 248) C Sh représentent une correction hexaplaire et que les autres témoins du pluriel, Θ et T, sont également sous l'étroite dépendance du texte hébreu révisé au IIe siècle par les rabbins. D'autre part, G primitif, P et encore Jér. V, attestent le sing. Il faut en conclure que très probablement le texte hébreu portait à l'origine עשׂהו. Les rabbins auront lu עָשׂוּהוּ, puis introduit le ו pour fixer la lecture.

Les interprétations des com. sont très divergentes. Knob. Hengst. Zöck. Rüet. Wild. Sieg. : « Car que fera l'homme qui viendra après le roi? Ce qu'on a déjà fait ». C'est-à-dire que le successeur de Salomon retombera dans la routine des prédécesseurs du grand roi et ne continuera pas sa sagesse. Cette traduction est la plus simple et la plus naturelle dans l'état actuel du texte. Néanmoins l'ellipse de יַעֲשֶׂה après מה est bien forte (on cite en exemple Mal. II, 15, mais qui est aussi obscur), et le rapport de la pensée avec son contexte n'est guère apparent. Pour ce dernier motif, Sieg. intervertit l'ordre de 12 *a* et de 12 *b*, comme avait déjà fait Van der Palm. Del. Wright : « Car que sera l'homme qui viendra après le roi qu'on a fait depuis longtemps? » Et la pensée serait que Salomon, par suite de sa longue expérience et en raison de sa science, est mieux à même de juger des avantages respectifs de la sagesse et de la sottise que ne le sera quiconque viendra après lui : de cette façon 12 *b* motive suffisamment 12 *a*. Mais את־אשׁר n'introduit jamais que les propositions relatives indépendantes; on veut s'autoriser de Zach. XII, 10 pour établir qu'il peut dépendre d'un antécédent, mais ce texte est peu sûr : cf. GK 138 *e*, note 2; Nowack (*Die Kleinen Propheten*, Göttingen, 1897); van Hoonacker (*Les douze petits prophètes*). De plus, I Chr. XXIX, 2 permet-il de dire que Salomon a été fait roi par le peuple? Enfin l'emploi de עשׂה dans cette interprétation est singulier; cf. cependant I Sam. XII, 6; I R. XII, 31; Jér. XXXVII, 15. Now. se rallie à cette traduction, mais en donnant à כי un sens seulement explicatif « savoir », et en appliquant le texte au seul successeur de Salomon. Mc N. Bart. : « Que fera l'homme qui viendra après le roi? — Ce qu'il (le roi) a fait », en supprimant כבר et en lisant עָשָׂהוּ. Bart. de plus insère יעשׂה après האדם. Hitz. Eur. vocalisent עֲשׂוֹהוּ, infinitif, pour עֲשׂהוּ (cf. Ex. XVIII, 18) et traduisent : « Que fera l'homme qui viendra après le roi? — Ce qui a été déjà depuis longtemps son action. » Roboam aurait déjà montré du vivant de son père peu de sagesse et Salomon serait inquiet de l'avenir. Ew. Elst. Heiligst. : « Que sera l'homme qui succédera au roi, comparé avec celui qu'on a choisi déjà depuis longtemps? » C'est-à-dire : « Que sera Roboam, comparé à son père? » Mais il n'y a pas d'exemple de ce sens prégnant attribué à את, comme à עם dans II, 16. Bick. (p. 12) : « Que sera l'homme qui viendra après moi et disposera de tout ce qui a été acquis avant lui? » dans le sens de II, 18-19, en lisant הַמֹּלֵךְ(?) ou הַמּוֹלֵךְ. Mot. : « Que sera l'homme qui viendra après le roi, celui-là que certains ont déjà choisi? » et Haupt : « Que sera l'homme qui viendra après moi, le roi qu'on a déjà désigné? » pensent qu'il est fait allusion à Jéroboam.

Aucune de ces interprétations n'est satisfaisante. Le texte est certainement altéré, comme l'indiquent les divergences des témoins et l'incohérence de la

qu'on a déjà désigné (?)? 13 Et j'ai vu qu'il y a un avantage de la sagesse sur la sottise, comparable à l'avantage de la lumière sur les ténèbres :

phrase, et tout essai de restitution ne peut être que très conjectural. La première proposition de 12 *b* fournit encore un sens intelligible. Mais comme, dans tout le chapitre, Qohéleth-Salomon parle de lui-même à la première personne, il n'est pas douteux qu'on doive lire אַחֲרַי comme dans II, 18 et traduire : « Qu'est-ce que l'homme qui viendra après moi ? » Pour le reste, au point de vue textuel כבר constitue une addition explicative, עָשׂהוּ doit être un singulier et dans son milieu המלך devient très suspect. Au point de vue du sens, la première proposition, telle qu'elle vient d'être traduite, indique qu'il est question du fils et successeur de Salomon; mais dans quel dessein? Le but de l'auteur n'est pas encore (cf. v. 18 ss.) de constater que le fils disposera de tout le fruit des travaux de son père, mais seulement de chercher à rendre concret et frappant le contraste du sage et du sot (cf. 13-14 *a*) afin de préparer le lecteur à comprendre combien il est déplorable que l'un et l'autre subissent le même sort final (cf. 14 *b*-15). Toute la section 12-15 roule en effet sur ce sujet, annoncé d'ailleurs dans 12 *a* : la comparaison de la sagesse et de la folie. A cet effet, en face de Salomon, type du sage, l'auteur évoque le souvenir de Roboam, type du sot (cf. v. 19 et B. S. XLVII, 12-17, 23), et comme plus loin, sous forme interrogative et dubitative, afin de ne point trop manquer aux vraisemblances de la fiction. Dans un pareil contexte, et après la question « que sera l'homme qui viendra après moi », il est possible qu'une autre se présentât pour compléter la première : « et quelle sera l'œuvre qu'il fera ». Dans cette hypothèse on devait lire יַעֲשֶׂה, qui pour le temps était en correspondance avec יָבוֹא, et dont la préformante aura facilement disparu. Une proposition comme (וּמָה) הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה vient facilement à la pensée, le pronom suffixe du verbe dans M ayant pu naître d'une dittographie du ו qui commence le v. suivant, ou même, comme כבר, du seul désir d'éclaircir le texte et d'en fixer le sens; cf. מְלָאכֶת à l'absolu, à la pause il est vrai, dans II Chr. XIII, 10. On donne cette suggestion pour ce qu'elle vaut, sans se dissimuler ni son manque de preuves ni ses difficultés, celle en particulier qui naît de l'emploi de מלאכה.

Siev. lit aussi אַחֲרַי, retranche המלך comme une glose explicative du suffixe et modifie la suite en את שֶׁכְּבָר עָשׂהוּ. Haupt traite האדם et la fin du v. à partir de המלך comme des insertions postérieures. Zapl. considère 12 *b* tout entier comme interpolé.

13. Le ל devant חכמה sert à marquer le génitif; peut-être est-il employé pour laisser indéterminé le nom régissant (cf. GK 129 *c*). — כִּיתְרוֹן est ainsi vocalisé, sans contraction et en conformité avec וְיִתְרוֹן (v, 8, etc.) par Baer (p. 61), Driv.-Kitt., au lieu de כִּיתְרוֹן dans Hahn; cf. GK 24 *e*. — Ce v. se rattache à 12 *a*, au moins en l'état actuel du texte, 12 *b* formant une sorte de parenthèse. L'assimilation de la sagesse avec la lumière (Is. LI, 11;

14 a Les yeux du sage sont dans sa tête,
et l'insensé va dans les ténèbres.
b Mais j'ai reconnu aussi qu'un même sort les atteindra tous
deux, 15 et j'ai dit dans mon cœur : « Le même sort que de l'insensé

Ps. xxxvi, 9 ; xliii, 3; cxix, 105; Prov. vi, 23) et de la folie avec les ténèbres (Job, xxxvii, 19; cf. xii, 25) est classique chez les auteurs sapientiaux.

Haupt et Zapl. omettent d'abord אני comme de trop pour le mètre (il manque dans P et 3 mss. K. de R.), puis toute la seconde moitié du v. (à partir de כיתרון); en revanche Zapl., après מן־, intercale הוֹלֵלוֹת וְ d'après le v. 12.

14. החכם est en *casus pendens;* cf. GK 142 *a*. Le ו, soit devant הכסיל, soit devant ידעתי, a le sens adversatif. גם ne tombe pas sur אני, mais sur le verbe « j'ai reconnu » ou sur la proposition complétive qui suit.

מקרה se rencontre seulement dans I Sam. vi, 9; xx, 26; Ruth, ii, 3, au sens d'« événement fortuit, hasard, chance, accident », et dans Qohéleth, ii, 14, 15; iii, 19; ix, 2, 3 au sens de « sort, destinée » (dans ii et iii le contexte montre qu'il s'agit du sort final de l'homme, mais il n'en est pas de même au chapitre ix). Les deux sens dérivent normalement de la racine verbale « arriver, atteindre ». Voir l'*Introd.* p. 50. אחד, « unique », d'où « un même sort » (cf. ii, 14; iii, 19-20; vi, 6; ix, 2, 3; xii, 11). כל est employé à plusieurs reprises pour désigner seulement deux personnes ou deux classes de personnes ou d'êtres : iii, 19-20; vi, 6; vii, 15; ix, 1-2; x, 19; V *utriusque*. — Dire que le sage a ses yeux dans sa tête est une manière de donner à entendre qu'il les a au bon endroit et qu'il s'en sert pour regarder où il va (cf. Prov. xvii, 24). Ne dit-on pas : n'avoir pas sa langue, et même ses yeux, dans sa poche? Le sot, au contraire, va à l'aveuglette, ou du moins à l'étourdie, sans regarder devant lui.

Sieg. attribue 13-14 *a* au *ḥakham* (Q³). Mais de ce que Qohéleth constate que le sort final du sage ne diffère pas de celui du sot, il ne s'ensuit pas qu'il ait été passionné ou aveugle au point de méconnaître les avantages réels, bien que temporaires, de la sagesse. Et encore, de ce qu'il déclarera la sagesse, au sens le plus élevé du mot, absolument inaccessible, s'ensuit-il qu'il ne lui reconnaisse pas de nombreuses utilités d'ordre secondaire? Lui-même a proclamé la valeur relative de la sagesse dans des textes que Sieg. maintient : ii, 3, 9 et surtout 19, 21; et c'est même parce qu'il est très pénétré de la dignité de la sagesse et des mérites du sage qu'il réclamerait volontiers pour celui-ci un traitement de faveur. Si d'ailleurs les vv. 13-14 *a* étaient retranchés, à quoi se rapporterait le suffixe de כלם (14 *b*), qui représente le sage et le sot, lesquels sont nommés uniquement dans 13-14 *a*? Il faudrait dire dans ce cas que Q ³ a remanié 14 *b*, ce qui est peu vraisemblable et n'est point supposé par Sieg. La présence du suffixe indique donc que les vv. 13-14 *a* font corps avec 14 *b*. Pour conclure, la supériorité de la sagesse, affirmée dans un texte, n'est point niée dans l'autre; Qohéleth constate seulement que l'avantage est de peu de durée et qu'à la fin le sage n'est pas plus avancé que le sot : même sort final pour l'un et l'autre, la mort et l'oubli (15-17). Cf. Ps. xlix, 11.

15. *Le même sort* etc., litt. ; « Selon le sort de l'insensé à moi aussi il

m'arrivera ». מִקְרֵה est ainsi vocalisé, comme à l'état absolu, par Baer (p. 61); mais il faut sûrement lire l'état construit מִקְרֵה avec Michaelis, Hahn, Driv.-Kitt.; cf. GK 93 *rr*. גַּם אֲנִי est emphatique, et d'autant plus qu'il est placé avant le suffixe qu'il s'agit de renforcer; on peut voir des constructions analogues dans Gen. xxiv, 27; xlix, 8; ce pronom peut être considéré comme un accusatif : cf. Kön. III, 19; GK 135 *e*. יִקְרֵנִי est un impersonnel; Ginsb. préfère sous-entendre מִקְרֶה. — *A quoi bon etc.*, litt. : « Pourquoi en ce cas ai-je été sage à l'extrême? » אָז יוֹתֵר présente quelque difficulté au point de vue, soit du texte, soit de l'interprétation. אז est attesté par MG (ℵ$^{c.a}$ AV 106 253 261 296 et les LXX lus par Jér.) Sh T, mais omis par G (BℵC et la plupart des cursifs) CP Jér. V. Le grec préhexaplaire n'a donc pas traduit ce mot. En réalité il ne l'a pas lu dans son original hébreu. L'omission de אז dans P Jér. V peut être considérée comme un manque de littéralité occasionné par l'embarras que donnait cette particule assez mal placée et de sens peu net. Il n'en est pas de même pour G. Dans G et C en effet (et aussi dans Sh qui a אז), אני יתר a été rattaché non pas à ce qui précède, comme dans M P V T, mais à ce qui suit, G C Sh n'ayant pas lu le ו devant דברתי. Or, dans cette interprétation אז, loin de pouvoir être omis, est plutôt nécessaire pour rattacher דברתי à ce qui précède. Si donc G ne l'a pas traduit, c'est qu'il ne le lisait pas dans l'original hébreu qu'il avait sous les yeux. Van der Palm croit que אז n'est qu'une dittographie de אני. Il est bien plus probable que son omission est due à la distraction d'un copiste dont le regard, trompé par la ressemblance de (י)אנ et de אז, aura passé du י de אני à celui de יתר (Mc N.). אז n'est pas employé ailleurs dans l'Ecclésiaste. Il signifie « alors », mais aussi « en ce cas » (cf. Jos. xxii, 31; II Sam. ii, 27; Job, iii, 13; Ps. cxix, 92). Les uns lui donnent une portée temporelle : « alors », et l'entendent de l'avenir : « à la mort la sagesse ne sert plus de rien » (Hitz. Zöckl. Now.), ou du passé : « précédemment » (Knob.). Les autres lui accordent une portée logique : « en ce cas » (Elst. BDB), « donc » (Ginsb. Kön. [III, 373 *l*], Wild. Bart.). Del. reçoit à la fois le sens temporel et le sens logique. Houbigant veut lire אַךְ, et Zapl. אֵי־זֶה qui, joint à יתר, donne « quel profit » (cf. ii, 3; vi, 8, 11). יתר est garanti par tous les témoins. Jér. lui-même, qui ne le traduit pas d'abord, témoigne ensuite de sa présence dans les LXX : *tunc abundanter locutus sum,* le commente : *quid mihi prodest quod secutus sum sapientiam et plus caeteris laboravi*, et le rend clairement dans V : *quid mihi prodest quod majorem sapientiae dedi operam* (contre Eur.). Ce mot est usuel dans l'Ecclésiaste où il se présente comme un substantif : vi, 8, 11; vii, 11 (cf. I Sam. xv, 15), ou comme un adverbe ou accusatif adverbial : vii, 16; xii, 9, 12 (cf. Esth. vi, 6); il est aussi adverbe ici et la question rappelle i, 16. Winckler (*Altor. Forsch.* IV, p. 351), Sieg. Driv.-Kitt. proposent de lire אֲנִי אָז תַּרְתִּי. — זֶה est au masc. sans doute par attraction à הבל. Ce pronom peut représenter soit la possession de la sagesse : « à quoi bon » etc. (Ginsb. Knob. Now.), soit l'absence de distinction entre le sort du sage et celui de l'insensé : « Le même sort etc. » (Del. Wright). Dans le premier cas, « vanité » est synonyme de poursuite de vent, effort infructueux, et le כי du v. suivant introduit une proposition causale et doit être traduit

m'atteindra moi aussi, et à quoi bon dès lors toute ma sagesse? » Et j'ai dit dans mon cœur que cela aussi est vanité. [16] Car la mémoire du sage, non plus que de l'insensé, n'est éternelle, puisque déjà, les jours qui suivent, tous (deux) sont oubliés et, quoi! le sage

par « car »; dans le second cas, vanité est pris au sens de « chose mauvaise, anomalie » (cf. v. 17 où les deux points de vue se succèdent), et le כי sus-mentionné n'a plus qu'une force déclarative : « oui », à moins de rattacher 16 à 15 *a*. L'une et l'autre pensée sont bien de Qohéleth, mais le point de vue qui domine tout le v. favorise la première interprétation. Qohéleth estime la sagesse, comme tout le reste, à la mesure des biens qu'elle procure.

Dans G et les versions qui en dérivent ou qu'il a influencées, se rencontre une addition au texte : διότι [ὁ] ἄφρων ἐκ περισσεύματος λαλεῖ. Elle est placée à la fin du v. dans G (B C 155 254 298) P C (qui ajoute encore τῆς καρδίας αὐτοῦ après ἐκ τοῦ περισσεύματος) Sh (qui après l'addition répète sous obèle καὶ ἴδε καί γε τοῦτο ματαιότης); mais elle vient immédiatement après ἐν καρδίᾳ μου dans G (ℵAV, les autres cursifs, sauf 253, et les LXX lus par Jér.). Restent avec M pour exclure l'addition : G (253) Jér. VT. Dillm. (p. 10) croit être en présence d'une double traduction de יתר דברתי; mais le désaccord des témoins sur la place des mots ajoutés indique bien qu'il s'agit d'une glose marginale insérée après coup dans le texte. D'après Eur. Mc N., elle serait prise de Math. xii, 34; Luc, vi, 45, et d'après Kam. (*ZATW*, 1904, p. 403), d'Eccl. x, 14. La formule est trop littéralement celle des deux évangélistes pour ne leur avoir pas été empruntée, même s'il s'agit d'un proverbe courant. La réminiscence a été amenée par la présence de περισσὸν ἐλάλησα, et ὁ ἄφρων a été donné pour sujet à la proposition dans l'intention évidente de mettre au compte de l'insensé les réflexions en apparence peu orthodoxes des vv. 15-16. Le glossateur a pu d'ailleurs se croire autorisé à insérer ce sujet par le fait que dans Math. xii, 34 (cf. Luc, vi, 45) la sentence « la bouche parle de l'abondance du cœur », bien qu'elle ait une portée générale, est appliquée d'abord au méchant.

Siev. croit qu'il faut pour le mètre retrancher de 15 *a* אני ou בלבי, et de 15 *b* אני ou אז יתר. Haupt omet גם, puis אני אז et enfin בלבי *secundo*. Zapl. supprime גם־אני, mais ajoute אני après דברתי.

16. *Car la mémoire, etc.*, litt. : « car il n'y a pas de souvenir du sage, avec l'insensé, pour toujours ». עם exprime la parité : cf. Gen. xviii, 23; Job, ix, 16; Ps. civ, 25, etc., et voir Kön. (III, 375 *l*). — בשׁ « en ce que, puisque » (cf. Kön. III, 389 *e*) est l'équivalent de באשׁר; 2 mss. K. de K. écrivent כשׁ que G καθότι a dû lire aussi, car, bien que καθότι ait à la fois le sens de « comme » et « en ce que », en fait il traduit כאשׁר dans vii, 2 (voir ce v. et cf. viii, 4) et souvent dans les LXX (cf. Gen. xxvi, 29; xxxiv, 12; Ex. i, 12, 17; x, 10, etc.), jamais au contraire באשר ni בשׁ. C a entendu καθότι dans le sens de « comme » (mais vii, 2 « parce que ») et Sh dans celui de « parce que » (de même vii, 2). P a lu aussi כשׁ. M (cf. Jér. *eo quod*) garde la vraie leçon. La correction proposée par Kam. (*ZATW*, 1904, p. 238) שֶׁבְּרֹב n'est

meurt comme l'insensé. [17] Et j'ai haï la vie, parce que mauvaise est pour moi l'œuvre qui se fait sous le soleil, car tout est vanité et poursuite de vent.

pas à approuver : la pensée de Qohéleth est que l'oubli se fait vite et non pas seulement après de longs jours (xi, 1 est différent), et quant à בְּשֶׁ, c'est une locution conjonctive qui forme le pendant exact de בַּאֲשֶׁר, lequel se lit vii, 2 et viii, 4; cf. viii, 17. La présence d'une particule préfixe (ב ou כ) devant שֶׁ est formellement attestée par M G C P et n'est infirmée par aucun des autres témoins, sauf T; V est trop peu littérale ici pour qu'on en puisse rien tirer. — הַיָּמִים הַבָּאִים, accusatif de temps. Les « jours qui viennent » désignent l'avenir prochain. On rencontre des locutions analogues dans les prophètes (Is. xxxix, 6; Jér. vii, 32 etc.), mais le participe n'est employé adjectivement comme ici que dans Jér. xlvii, 4 et Is. xxvii, 6 qui omet le substantif. On peut se demander si on ne se trouve pas en présence d'une expression technique usitée en matière eschatologique pour désigner les derniers jours, comme c'est le cas dans Is. xxvii, 6. Qohéleth ferait allusion, d'une façon ironique, aux promesses fantaisistes des faiseurs d'apocalypses : lors des fameux « jours qui viennent », le sage et l'insensé seront depuis longtemps oubliés, et le sage ne pourra profiter des biens distribués en ce temps-là. Mais cette interprétation n'est pas du tout probable : la présence de l'article s'explique autrement (cf. GK 126 *q*) et la formule garde ici son sens ordinaire.

הכל, sing. collectif, doit s'entendre des personnes d'après ce qui précède; cf. ii, 14; Ps. xiv, 3. — נִשְׁכָּח peut être le participe, qui marquerait la permanence de l'oubli (Ginsb. Now. Gietm.), son caractère de fait déjà accompli (Del.) ou habituel parmi les hommes (Wright), mais aussi le parfait (*qâmêṣ* en raison de la pause), qui exprimerait la certitude du fait à venir (*perfectum confidentiae,* GK 106 *n*).

Ce qui désespère Qohéleth, ce n'est pas précisément que le sage soit oublié, c'est qu'il meure aussi bien que l'insensé (voir le v. suiv.). Qohéleth est trop positif pour qu'on puisse imaginer qu'il se contenterait, pour récompense, de l'immortalité de la mémoire. S'il mentionne l'oubli dans lequel est enseveli bientôt le nom du sage comme de l'insensé, c'est pour établir la parfaite égalité de l'un et de l'autre dans la mort : le sage n'y a pas le plus mince privilège. Voir d'ailleurs ix, 5-6. Une pensée différente est exposée dans Prov. x, 7; Ps. cxii, 1; Eccli. xxxix, 9-11; Sag. iv, 1; cf. dans Sag. ii, 4, le discours des impies.

Haupt considère comme glose la seconde partie du v., depuis בְּשֶׁכְּבָר jusqu'à la fin.

17. Après le premier verbe, אני est ajouté par 14 mss. K. de R. G (106 261) P Sh (sous obèle) et T. Kam. (*ZATW*, 1904, p. 236) veut que P ait lu אני à la place de את; mais cette supposition est infirmée par le fait que G (106 261) T et les 14 mss. K. de R., qui ont אני, gardent en même temps le signe de l'accusatif. Les témoins de G sont trop peu sûrs pour qu'on puisse assurer que ἐγώ est primitif dans son texte et qu'il a disparu de la plupart des mss. grâce à une correction hexaplaire. Peut-être provient-il de la formule identique

18 Et j'ai haï tout le travail que j'ai fait sous le soleil, parce que je le laisserai à l'homme qui sera après moi. 19 Et qui sait s'il sera sage ou insensé? Et il disposera de tout mon travail, dans lequel j'ai mis ma peine et ma sagesse sous le soleil! Cela aussi est vanité.

qui commence le v. suivant. — La pensée de רע עלי est bien rendue par Σ κακὸν γάρ μοι ἐφάνη. טוב est construit de même avec על au lieu de לִפְנֵי dans I Chr. XIII, 2; Esth. I, 19; III, 9, etc.; cf. Ps. XVI, 6 : שָׁפַר על; Michna (*Aboth*, II, 10, 12; IV, 12) : חביב על « cher à »; Talmud (*Chabbath*, 31 *a*) : סני על « désagréable à ». Même construction en syriaque. Cet emploi de על est tardif en hébreu. — *L'œuvre qui se fait sous le soleil,* ce sont tous les événements qui atteignent l'homme et constituent sa destinée. Les deux כי ne sont pas parallèles, mais le second est subordonné au premier : *b* (« parce que » etc.) contient en effet la preuve de *a*, et *c* (« car » etc.) exprime la loi générale qui motive *b*.

Qohéleth déteste la vie et déclare mauvaise la destinée qui est faite à l'homme. Le motif de ces plaintes, c'est que l'homme sage, c'est-à-dire intelligent, actif et habile, n'obtient aucun avantage durable sur le sot : la mort les traite tous deux d'égale façon. Ainsi la sagesse échoue dans la tâche entreprise, qui était de procurer à l'homme un bonheur qui soit à la mesure de ce qu'il croit mériter et de ce qu'il désire.

18. עמלי « mon travail » désigne ici le fruit du travail. Le premier שֶׁ est pronom relatif, le second probablement conjonction. עָמֵל adj. verbal est employé comme ici dans II, 22; IX, 9; ailleurs, dans la même construction, on trouve le verbe : II, 11, 19, 20; V, 17. L'adj. verbal se rencontre encore III, 9; IV, 8. En dehors de Qohéleth, ce mot est employé substantivement (Jug. V, 26; Prov. XVI, 26, etc.). — אַנִּיחַ, *hiph.* de נוח, est une formation araméïsante dans laquelle la préformante garde une voyelle brève, mais impose le *dagech* à la première radicale (GK 72 *ee*). — *Qui sera après moi,* c'est-à-dire « qui occupera ma place après ma mort », et non pas « qui viendra au monde après ma mort ». Ce successeur peut être né déjà. On peut voir des pensées analogues IV, 8; V, 14; VI, 2.

Haupt omet le premier אני et la fin du v. à partir שׁאניחנו. Zapl. retranche les deux אני, mais veut écrire עֲמַלְתִּי au lieu de עָמֵל.

19. *Et qui sait*, c'est-à-dire « on ne sait pas », que la chose soit seulement ignorée ou fort douteuse en elle-même; cf. III, 21; VI, 12; Ps. XC, 11; Prov. XXIV, 22. — וישלט, verbe d'emploi tardif en hébreu (V, 8; VI, 2; VIII, 9; Ps. CXIX, 133; Esth. IX, 1 *bis*; Néh. V, 15), existe aussi en néohébreu et en araméen (cf. Dan. II, 38, 39, etc.) : araméïsme (cf. KAUTZSCH, *Aram.* p. 88 s.). G καὶ εἰ ἐξουσιά-ζεται (-σεται, correction hexaplaire, dans les mss. C 106 155 161 248 252 261) n'a cependant pas dû lire de particule interrogative devant le verbe : εἰ sera le résultat d'une méprise. Il est seulement singulier que la particule soit présente dans tous les mss. de G à l'exception d'un seul minuscule 155 (ms. V ἤ), tandis qu'elle manque dans toutes les versions dérivées de G ou qui pourraient avoir subi son influence : C Sh Θ P Jér. V. 'A ne l'a

[20] Et je me suis mis à abandonner mon cœur au désespoir au sujet de tout le travail que j'ai fait sous le soleil : [21] car s'il est un homme dont le travail (a été fait) avec sagesse et avec science et avec succès, néanmoins à un homme qui n'y a point travaillé il le laissera en partage. Cela aussi est une vanité et un grand mal;

naturellement pas non plus. 'A C P Jér. V ont aussi le futur. — ושחכמתי est le seul cas où ce verbe soit construit avec un accusatif, en raison de שעמלתי qui précède. Le relatif manque dans G (B א 106 147 155 157 159 261 299) et dans V, mais ὅ a été ajouté devant ἐσοφισάμην dans G (B[ab] א[c.a] AC et les autres cursifs) suivi par C Sh; le pronom se lit également dans 'A Θ P Jér. Du partage des témoins il ressort que l'insertion de ὅ dans G est due à une correction hexaplaire; G avait d'abord négligé de traduire שׁ, car il n'est pas vraisemblable que son texte hébreu ne l'ait pas eu : cf. I, 10. — זה, par attraction à הבל : cf. II, 15.

Siev. incline à croire que אם בכל est une glose explicative, et supprime délibérément ושחכמתי au nom de la métrique : cf. v. 20. Zapl. opère les deux mêmes suppressions et rejette en outre la conclusion גם זה הבל, stique sans parallèle. Haupt de même, sauf pour ושחכמתי, qu'il maintient.

Ce qui est vain, c'est que la fortune d'un homme passe à un autre, que le premier, qui l'a créée, n'en jouisse plus, et que le second, qui n'y est pour rien, en profite. « Vanité » a plus probablement ici le sens d'« anomalie », chose mauvaise, contraire à ce qui devrait exister : cf. v. 21. Comparer Ps. XXXIX, 7; Luc, XII, 20.

20. וסבותי, litt. : « Et je me suis tourné » (cf. VII, 25; II Sam. XV, 27; I Chr. XVI, 43). — לְיַאֵשׁ. Cette vocalisation de l'inf. *pi.* est celle de Baer (p. 61), Driv.-Kitt. GK 64 *e*. Hahn, à tort : יַאֵּשׁ, l' א étant virtuellement redoublé. Le *pi.* ne se rencontre pas ailleurs en hébreu ni en néohébreu, mais le *pa.* existe en araméen et est employé dans T (à Eccl. II, 20) au même sens qu'ici le *pi.* hébreu. — Au lieu de העמל, ont lu עמלי 1 ms. de R. G (B א 68 253 254 261 298 299) C Sh. Jér., tout comme dans les vv. 18, 19; cf. v. 11. P omet le suffixe, mais elle ne le traduit pas toujours, même quand elle l'a certainement lu (cf. I, 3; II, 11). — Ajoutent ושחכמתי 44 mss. K. de R. et T; ce mot a été pris du v. 19.

Haupt rejette אני et תחת השמש.

Qohéleth est découragé d'accumuler pour autrui des biens dont il ne jouira pas lui-même.

21. ישׁ « il y a » pose un cas comme dans I, 10; on peut fort bien le traduire par « s'il y a » (cf. I, 10) et considérer le ו devant לאדם comme introduisant l'apodose et devant être rendu par « néanmoins » (cf. Jug. VI, 13 et voir GK 159 *dd* et 143 *d*). — כשרון « capacité », mais aussi « succès, avantage », est un mot exclusivement propre à Qohéleth, ici et IV, 4; V, 10. Sur la racine verbale, voir X, 10. — Ἄνθρωπος ὅ dans G (B א) C Sh Θ est une corruption de G (voir Mc N. p. 157) pour ἀνθρώπῳ ὅς que gardent tous les minuscules de G (excepté 106) avec M P Jér. T. — Dans יתננו חלקו, le verbe est suivi de deux

22 car que revient-il à l'homme de tout son travail et du souci de

acc., le suffixe verbal et חלקו. La meilleure façon de les expliquer tous deux est de voir dans le premier le complément direct du verbe et dans le second un attribut de ce complément, comme dans Ps. II, 8 (Kön. III, 340 *o*, cf. 327 *t*) : « il le (le fruit de son travail) donnera (à l'homme qui n'y a point pris de peine) comme ou pour sa part ». Le suffixe du verbe représente donc עמלו tandis que le suffixe du nom représente le second אדם. D'autres préfèrent trouver ici un cas d'apposition du substantif au suffixe verbal, en vue de l'expliquer et de prévenir une méprise, comme dans Ex. II, 6; XXXV, 5; Lév. XIII, 57, etc. (GK 131 *m*). Dans cette interprétation, le suffixe verbal représente toujours עמלו, mais celui de חלק représenterait le premier אדם : « il donnera cela, savoir, sa propre part ». Enfin Aben Ezra (d'après Ginsb.) considérait le suffixe du verbe comme un datif représentant le second אדם, tandis que le suffixe de חלק représenterait le premier : « il lui donnera sa part ». Le fait que le datif serait deux fois répété n'est pas une objection sérieuse à cette interprétation (cf. I, 11); mais il est assez rare que le pronom suffixe exprime les cas obliques (cf. Kön. III, 21). Néanmoins c'est par le datif qu'ont traduit plusieurs versions anciennes : G (B א) C Sh Jér. Ont au contraire l'accusatif : G (AC) et d'après Sh toutes les versions grecques contenues dans les hexaples (πάντες· δώσει αὐτόν), enfin P (Walton) et T.

Haupt omet חלקו et ורעה רבה.

Ce v. généralise, semble-t-il, le cas particulier de Qohéleth exposé dans 18-19, et rappelle que telle est la loi commune : *ut alter labore alterius perfruatur et sudor mortui, deliciae sint viventis* (Jér.).

22. כי מה הוה est devenu ὅτι γίνεται dans tous les mss. de G, excepté 157, et dans C Sh Σ : ce doit être une corruption, résultant d'une haplographie, pour ὅτι τί. הוה « être, arriver », est rarement employé dans la Bible hébraïque (Eccl. XI, 3; Gen. XXVII, 29; Is. XVI, 4; Job, XXXVII, 6; Néh. VI, 6), mais usité en néohébreu et en araméen. Sieg. veut lire מַה הוא, que portait à l'origine le ms. 11 de R., mais cette correction n'est pas nécessaire. G (B 68 157 253 254 261 299) ἐν τῷ ἀνθρώπῳ aura donc lu באדם comme M dans v. 24 (cf. ce v.). — רעיון (cf. I, 17) résume tout l'effort intérieur d'aspiration, de préoccupation et de recherche (cf. v. 21) dont עמל, « travail », est la réalisation extérieure. — שְׁ est ainsi vocalisé par Michaelis, Baer (p. 62) et Driv.-Kitt. comme dans III, 18; Hahn au contraire, à tort, שֶׁ; cf. GK 36 et Kön. I, p. 136. שהוא עמל est amené par עמלו, mais שׁ représente à la fois עמלו et רעיון.

Haupt omet כל et toute la fin du v. à partir de שׁ. Zapl. estime seulement que הוא est de trop pour le mètre.

La mort frustrant l'homme du fruit de son travail au profit de son héritier (v. 21), c'est sans profit pour lui-même qu'il a tant travaillé (v. 22). Le v. suivant décrit cette vie de travail et de souci continuels. Si Qohéleth avait été optimiste au lieu de pessimiste, il aurait changé de point de vue et se serait félicité de ce que l'homme qui vient au monde trouve des biens accumulés par les générations précédentes et en jouisse sans y avoir pris de peine. Il est vrai que Salomon, ayant été le plus habile et le plus riche

son cœur, à quoi il se fatigue sous le soleil? [23] Car toutes ses journées (ne) sont (que) douleurs, et son occupation (n') est (que) déplaisir; même pendant la nuit son cœur ne repose pas. Cela aussi est vanité.

[24 a] Il n'y a rien de 'mieux pour' l'homme 'que' de manger et de

24. לאדם G (BAC) CSh P Jér.; MG (אV) T באדם. — משיאכל G (אc.a VC) CSh *in marg.* P Jér. VT; MG (BAא) Sh שיאכל.

---

des hommes, a plus laissé à ses héritiers qu'il n'avait reçu de ses auteurs.

23. Sur מכאב et כעס exprimant des peines morales, cf. I, 18; et sur l'emploi du substantif abstrait comme attribut, au lieu d'un adjectif, en vue de donner plus de force à l'expression, cf. X, 12; Gen. XI, 1; Ex. XVII, 12; Ps. V, 10, et voir Kön. (III, 306 *r*) et Driv. (*H. T.* 189, 2).

Le texte se prête à une autre traduction qu'on obtient en faisant de כל־ימיו un accusatif de temps : « Toutes ses journées, son occupation n'est que douleurs et déplaisir ». Cette interprétation n'est pas commune. Elle est reçue néanmoins par Aben Ezra, Herz. Ginsb. Grätz, Mc N. Elle s'appuie sur les considérations suivantes : 1. L'opposition entre « jours » et « nuit » indique que le premier terme joue dans la phrase le même rôle que le second, donc, qu'il est accusatif de temps et non pas sujet. — 2. Le *qâméṣ* sous le ו qui précède כעס marque que les deux noms מכאבים et כעס sont étroitement liés de façon à former une seule expression (cf. GK 104 *g*), laquelle naturellement représente l'attribut. C'est ainsi que V a traduit : *cuncti dies ejus doloribus et aerumnis pleni sunt,* et G réunit les deux substantifs sous le même cas, bien qu'il traduise différemment. On peut répondre que l'opposition entre « jours » et « nuit » n'est pas complète et ne va pas jusqu'à établir un parallélisme absolu entre l'un et l'autre terme, ni jusqu'à leur faire jouer le même rôle dans les deux propositions : ceci ressort de ce que l'un des termes est au plur. et l'autre au sing.; le premier seul possède un suffixe, et le second est seul précédé d'une préposition. Au point de vue grammatical, ימיו est bien plutôt en parallélisme avec ענינו. Le *qâméṣ* sous le ו de וכעס s'expliquerait suffisamment par le seul fait que כעס est accentué sur la première syllabe; voir des cas analogues de *qâméṣ* prétonique dans Lév. XVIII, 5; Prov. XXV, 3; Is. LXV, 17 (Del.). כעס est donc attribut d'une seconde proposition dont ענינו est sujet. Ce dernier terme possède, en effet, le suffixe, comme ימיו sujet de la proposition qui précède, tandis que les deux attributs restent indéterminés. — Sur זה ... הוא voir le com. de I, 17. זה est sujet, et masc. par attraction à הבל; הוא, qui reprend le sujet resté en *casus pendens* en tête de la proposition, tient lieu de copule. — On peut comparer la pensée à Sag. II, 1.

Zapl. exclut גם זה הבל הוא, comme n'ayant pas de parallèle.

24. טוב et טובה dans l'Ecclésiaste désignent rarement le bien moral (VII, 20; XII, 14), souvent le délectable, plaisir (II, 1, 24 *secundo;* III, 12 *secundo,* 13; IV, 6; V, 17 *secundo;* XI, 7), ou bonheur (VI, 3; VII, 14 *bis;* VIII, 11, 15),

boire et de faire jouir son âme du bien-être dans son travail. [b] J'ai

plus fréquemment encore ce qui est avantageux, profitable, et pourrait, au moins dans certains cas, constituer le vrai bien, si la stabilité et la durée ne lui faisaient défaut (II, 3, 24 *primo;* III, 12 *primo,* 22; IV, 9 *secundo;* V, 17 *primo;* VI, 12; cf. IV, 13; V, 4; VI, 9; VII, 1-11, 18). Appliqué aux personnes, טוב prend le sens d' « heureux » (IV, 3, 9 *primo*), ou d'« agréable » (à Dieu) (II, 26; VII, 26) ou moralement bon. — באדם « parmi les hommes »; cf. III, 12; Eccli. XI, 4. Mais il vaut mieux lire לאדם avec trois mss. de R. G (BAC et les minuscules) C Sh P Jér., leçon reçue par Driv.-Kitt. Bart. (voir le com. de II, 22; XI, 6). Sont avec M : G (אV) Sh *in marg.* T. Ἐν n'est pas primitif ici dans G, comme il l'est à II, 22; III, 12 où il s'est maintenu. — Si l'on ne modifie pas le texte de שׁיאכל, il faut traduire avec Tyl. : « Ce n'est pas un vrai bien pour l'homme que de manger, etc. », ou avec Knob. Herz. Klein. Mot. Volck : « Ce n'est pas un bien qui soit au pouvoir de l'homme que de manger, etc. ». De fait M a avec lui G (BAא 68 253 268) ὃ (A ὃς) φάγεται et Sh. Mais G (א c.a V 106 254) πλὴν ὃ, G (C et les autres minuscules) et C εἰ μὴ ὃ, Sh *in marg.* P Jér. *nisi quod* V *nonne melius est comedere* T ont évidemment lu : מִשֶּׁיאכל. Du partage des mss. de G et des versions qui en dépendent, il ressort que πλήν et εἰ μή sont des corrections du grec primitif, en l'occurrence représenté comme souvent par B : l'original hébreu traduit par G lisait donc déjà שֶׁיאכל. D'autre part, les corrections dont G a été l'objet, la traduction de P et surtout celle de T démontrent que le texte canonisé au IIe siècle avait מִשֶּׁיאכל. Le מ aura disparu de ce texte par le même phénomène d'haplographie qui l'avait déjà éliminé du ms. hébreu que le traducteur grec avait eu sous les yeux. Le mot précédent finit en effet par un ם; III, 22 ne présentait pas le même danger (cf. Kön. III, 319 *h*). Il n'est pas douteux que P T aient gardé la leçon primitive et que M doive être corrigé conformément à III, 22, ainsi que le reconnaissent la plupart des com. modernes; cf. III, 12 et VIII, 15, et pour le sens V, 17; IX, 7; XI, 9. Il n'y a pas lieu de supposer כִּי אִם, dont la disparition s'exprimerait plus difficilement que celle de מ et qui suivi de שׁ donnerait une locution dont on n'a pas d'exemple. מִשׁ et מֵאֲשֶׁר expriment la comparaison. Ils sont rendus par « excepté que » dans G II, 24; III, 22, et parmi les modernes par Bick. Sieg. Mc N., sans d'ailleurs fausser la pensée de l'original. Del. fait observer que l'imparf. יאכל est suivi de deux verbes au parfait conformément à l'ancienne syntaxe (cf. GK 112 *a*) : le parfait avec *waw* consécutif est normal après un imparfait précédé de diverses particules, en particulier אשׁר et שׁ (Driv. *H. T.* 115); cf. Ps. CXXXVII, 9 pour שׁ. — ושׁתה (MG[AV et les minuscules autres que ci-dessous] Sh Jér. T) devient καὶ ὃ πίεται dans G (B א C 68 161 248 254 298) CP; והראה (MG[V 147 157 159 253 299] Sh Jér. T) devient καὶ ὃ δείξει dans G (BאAC et les autres cursifs) C 'AP. Selon toutes les vraisemblances ὃ est, les deux fois, primitif dans G, car les mss. qui le gardent sont ceux qui ont le plus de chance de représenter parfois encore le texte préhexaplaire. Le fait que P et surtout 'A ont le relatif est plus embarrassant, car il tend à prouver que l'hébreu du IIe siècle le possédait, à quoi parais-

sent contredire les témoignages de M Sh Jér. T et surtout les corrections de G (AV et minuscules ci-dessus). Une seule hypothèse paraît plausible : aussi loin que nous pouvons remonter, l'hébreu avait le relatif et il le gardait encore dans la recension qui servit de base à Aquila. C'est plus tard seulement que le premier שׁ (devant שׁיּה) aura disparu par un phénomène d'haplographie, et le second, resté seul, par suite d'une correction. La présence du relatif dans le plus grand nombre des mss. grecs onciaux et les plus anciens confirme la date tardive de l'accident. — Au lieu de זה, 20 mss. de R. lisent זֶה, 7 K. de R. זו; cf. II, 2. Ce pronom, complément de ראיתי, exprime en réalité le sujet de la proposition subordonnée qui va suivre; le même phénomène d'attraction se produit dans III, 21; VIII, 17; XI, 8; cf. GK 117 *h*. — היא : plus de 100 mss. K. de R. écrivent הוא. — Haupt omet באדם, בעמלו, et tout 24 *b* dont il sera question tout à l'heure.

On se souvient que Qohéleth, au début de ce chapitre, vv. 1-3, puis dans II, 18 et ss., a qualifié le plaisir de « folie » et de « vanité », et maintenant il en conseille l'usage. Se contredit-il? Et s'il ne se contredit pas, en quel sens condamne-t-il le plaisir, et en quel sens le recommande-t-il? La réponse à cette question permettra de déterminer exactement le sens de notre verset. Il est indéniable que les vv. 1-3 et même 1-10 décrivent la recherche positive et assidue, on peut même dire la poursuite effrénée du plaisir. « Flatter sa chair par le vin et s'attacher à la folie (v. 3), ne rien refuser à ses yeux de ce qu'ils désirent et ne priver son cœur d'aucune joie (v. 10) » ne laissent aucun doute. Cette vie de plaisirs était certainement opposée à la morale du temps où notre auteur écrivait. Le lecteur n'a qu'à se reporter à VII, 1-6, qui recommandent le sérieux, la gravité même et blâment la folle joie, et à XI, 9 *c*; XII, 1 *a*, 13-14, qui insistent sur la crainte de Dieu et de ses jugements, sans invoquer les autres livres bibliques. Qohéleth lui-même, dans des textes qui ne peuvent lui être enlevés, donne assez à entendre qu'il reçoit la morale commune. Il emprunte, en effet, son expérience des plaisirs à Salomon, ce qui est une façon d'indiquer qu'il ne l'a pas faite lui-même (la fiction paraît bien s'étendre tout juste à I, 12-II). Il s'excuse en quelque sorte de s'y être livré (II, 3). Pour lui aussi, la vie de plaisir est une folie (II, 3) tout comme la méchanceté (VII, 17, 25), et il regrette amèrement que l'absence de rétribution morale temporelle soit cause que les fils de l'homme se livrent à tous les excès (IX, 3). Ce n'est cependant pas au nom de la morale que notre auteur réprouve, dans II, 1-3, 11,18-23, la jouissance intensive, c'est seulement parce qu'elle est incapable de donner le bonheur à l'homme : les richesses nécessaires à la vie de plaisir coûtent beaucoup de peine, et comme ici-bas rien ne dure, à la mort il faut tout laisser à d'autres. Le procédé de Qohéleth s'explique par le caractère philosophique de son œuvre et par son but, qui est de rechercher en quoi consiste pour l'homme le véritable bonheur (I, 2; II, 3 *b*; VI, 11 *a*, etc.) : il ne peut exclure le plaisir qu'en démontrant son insuffisance ou sa vanité.

Les vv. 24 ss. ne contredisent pas cette constatation de la vanité des plaisirs, peut-être même le v. 26 *in fine* la reprend-il à nouveau. Mais précisément parce que le bonheur est ici-bas chose inaccessible, le mieux que l'homme ait à faire est de cueillir, au jour le jour, les joies qui s'offrent à

vu aussi que cela (vient) de la main de Dieu : [25] car qui peut manger

lui au cours de son travail. C'est bien la pensée de Qohéleth et plus loin il l'exprimera même sous forme d'exhortation : cf. VIII, 15; IX, 7 ss.; XI, 9 *a b*. En tant que bien absolu, capable de satisfaire tous les désirs de l'homme, le plaisir est condamné. Mais il est conseillé comme compensation, insuffisante d'ailleurs, aux travaux et aux peines de la vie. Le motif de l'attitude à observer vis-à-vis du plaisir a donc changé. Mais qu'on prenne garde que le mode de jouissance aussi ne sera plus le même, et justement parce que le motif ou le but de celle-ci est désormais différent. Elle n'a plus pour objet de procurer à l'homme la plus grande somme possible de bonheur, elle y est radicalement impuissante, mais seulement d'apporter un adoucissement aux labeurs de l'homme. On comprend donc qu'elle ne doive plus être intensive, mais modérée. Certes, de même que Qohéleth n'a pas condamné les plaisirs excessifs parce qu'ils sont immoraux, de même serait-il inexact de dire qu'il conseille les plaisirs de l'honnête homme comme tels et parce que licites. Néanmoins ce sont bien ceux-ci qu'en fait il recommande. Si en effet l'on considère que l'auteur tient les plaisirs dont il parle pour une acquisition dû travail de l'homme (II, 24; III, 13, 22; V, 17; IX, 9) et un don de Dieu (II, 24-25; III, 13; V, 18; IX, 7), on reconnaîtra aisément qu'il a en vue les jouissances normales attachées par Dieu aux actes de l'homme. La mention spéciale du manger et du boire s'explique par le principe : *a potiori fit denominatio*. Ce sont là des actions essentielles de l'existence, et l'expression était reçue chez les Hébreux pour désigner les joies régulières et providentielles que la vie peut comporter : « Ton père n'a-t-il pas mangé et bu et été heureux? Mais il faisait le droit et la justice et jugeait la cause du malheureux et du pauvre », dit Jérémie parlant de Josias (XXII, 15; cf. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, Leipzig, 1905). Qohéleth, en estimant que l'homme ne doit point se refuser les joies que lui réserve sa destinée, ne préconise donc pas en fin de compte la poursuite ardente du plaisir qu'il avait d'abord réprouvée. Il ne prétend pas non plus que ces joies suffisent à donner le bonheur qu'il tient pour inaccessible : elles aussi sont vanité (26 *in fine*).

Sieg. considère 24 *b*-26 *a* comme une glose du *ḥasid* (Q^4) et Haupt rejette tout 24 *b*-26. Le v. 26 *a* présente une donnée différente de celle des vv. qui le précèdent et doit par conséquent être étudié à part : voir ci-dessous. Mais la pensée contenue dans 24 *b*-25, savoir que tout succès et toute joie viennent de Dieu, est de nouveau exprimée dans III, 13; V, 18, et s'accorde parfaitement avec l'idée que Qohéleth se fait du gouvernement divin et en particulier avec celle qu'il en donne dans III, 1-15 (cf. XI, 5). Sieg., il est vrai, attribue non seulement V, 18 et XI, 5, mais aussi III, 11, 13-14 au même *ḥasid*. Mais le contexte immédiat de III, 1-9, 12, loin d'exclure ces vv., comme on le verra, les appelle plutôt, et il reste encore à Q^1 I, 13; III, 10, 15; VI, 2 *b*; VIII, 17 *a*, qui affirment la maîtrise de Dieu sur les événements, même sur ceux qui peuvent être agréables à l'homme (VI, 2 *b*).

25. Les deux imparfaits marquent le potentiel : « qui peut manger etc. » (GK 107 *s*). — חוש, *hapax* dans la Bible, signifie en néohébreu « éprouver

et 'boire', sinon grâce à 'lui'? [26 a] Car à celui qui est bon devant lui

25. יִשְׁתֶּה GCΘ P; MT יָחוּשׁ. 'ΑΣ Sh Jér. יָחוּס. — מִמֶּנּוּ GCSh P Jér. et 8 mss. K. de R.; MVT מִמֶּנִּי.

---

de la peine, de l'inquiétude »; חִשׁ a le même sens en araméen et en syriaque, et la racine correspondante signifie en arabe « ressentir », en assyrien (*ašâšu*) « éprouver de la douleur »; cf. l'éthiopien *ḥawas* « perception ». Les versions ne s'accordent pas sur la lecture : seul T suit M et traduit par « s'inquiéter »; lisent יָחוּס (pour יָחוּס) « avoir pitié, épargner » 'Α et Σ φείσεται Sh et Jér. *parcet;* mais G (tous les mss.) a lu יִשְׁתֶּה « boire » et écrit πίεται suivi par C Θ P. V *quis deliciis affluet* est comme souvent trop peu littérale pour servir de point d'appui à une conjecture quelconque. Mc N. et Sieg. admettent que πίεται et φείσεται sont des corruptions de πείσεται « souffrir, éprouver ». Mais πείσεται n'a aucun témoin et les mss. de G sont unanimes en faveur de πίεται. Si Sh a φείσεται, elle le doit sans doute à 'Α Σ dont elle cite d'ailleurs la leçon, et de même Jér. (cf. *Praef. in Com.*). Or 'Α Σ ont évidemment lu יָחוּס. En somme πίεται doit être considéré comme primitif dans G et suppose ישתה dans l'original hébreu qu'il a traduit. Il reste à choisir entre ce verbe et יחוש. Ce dernier ne fournit aucun sens satisfaisant, ni dans T ni dans 'ΑΣ. Sh Jér. Rachi et Rachbam (dans Ginsb.) ne le distinguaient pas de חוש « se hâter », interprétation reçue encore par Grotius, Geier, Ginsb. La plupart des com. modernes et en particulier Knob. Herz. Hitz. Del. Mot. Wright, Now. Bick. Rüet. Sieg. Wild. Mc N. Bart. et aussi BDB, GB traduisent par « jouir ». C'est en effet le sens qui convient au contexte, mais ce n'est pas celui de חוש en hébreu ni de la racine apparentée dans les langues voisines, et de fait aucune version ancienne, sauf V qui est peu littérale et s'inspire du sens général de la phrase, ne traduit ce sens. Si l'on veut maintenir יחוש, comme étant la leçon la plus difficile et dont le caractère primitif serait garanti par sa difficulté même, il faudrait traduire plutôt par « souffrir » et trouver ici une pensée analogue à Job, II, 10; IX, 24 : « La souffrance aussi vient de Dieu ». Mais c'est à quoi Qohéleth pour l'instant ne songe pas. Mieux vaut reconnaître que M est altéré comme à la fin du v. La leçon de G, pour être la plus naturelle, ne doit pas nécessairement être rejetée. Reçoivent ישתה Grätz, Kam. (*ZATW*, 1904, p. 238), Zapl.

חוץ ממני est une locution unique dans la Bible, mais fréquente dans la Michna (Levy, *NHW*, II, p. 25) au sens de « sans, en dehors de ». Le suffixe de la première personne, qui ne fournit aucun sens satisfaisant, est maintenu cependant par Knob. Herz. Ginsb. Mot. : « plus que moi », Gietm. : *non est istud penes me ipsum.* Mais la plupart des com. modernes, et déjà Zirk., lisent ממנו suivant la leçon de 8 mss. K. de R., G C Sh P Jér. contre V : *ut ego*, et T. Klein. (*Th. St. und Kr.*, 1909, p. 507) propose de lire מִמֶּנִּי, forme pausale pour מִמְּנִי et reconnaît le substantif מְנִי « destinée » (cf. Is. LXV, 11), d'où la traduction : « si ce n'est grâce à la destinée ». Mais la présence de « la main de Dieu » à la fin du v. précédent ne favorise aucunement cette correction.

26. Le parfait de נתן indique une action que l'expérience a démontré être

il donne sagesse et science et joie, et au pécheur il donne la tâche de recueillir et d'amasser, pour donner à celui qui est bon devant Dieu. [b] Cela aussi est vanité et poursuite de vent.

habituelle (GK 106 *k*; Kön. III, 126 *s*). חוֹטֶא participe d'un verbe לא prend ici la voyelle d'un לה; de même VIII, 12; IX, 2 (?), 18, et phénomène contraire dans VII, 26. Cette confusion est assez fréquente surtout dans les écrits tardifs (GK 75 *oo*). לתת est précédé de la copulative dans PV et 5 mss. K. de R. — Sur la pensée elle-même, cf. Job, XXVII, 17; Prov. XIII, 22; XXVIII, 8.

La première partie du v. (26 *a*) fait difficulté, parce qu'elle paraît bien énoncer la croyance à la rétribution temporelle affirmée aussi dans III, 17; VII, 26; VIII, 12-13; XI, 9 *c*; XII, 14, mais niée énergiquement par Qohéleth, conformément d'ailleurs à sa conception générale des choses humaines, dans VII, 15; VIII, 10, 14; IX, 1-10. On a essayé (Herz. Bick. Wild. Zapl.) d'expliquer 26 *a* sans y trouver l'idée de rétribution : טוב לפניו désignerait l'homme qui est agréable à Dieu, qui a ses faveurs (cf. V, 14; Néh. II, 5-6) en dehors de tout mérite et de toute considération de moralité, et חוטא serait non pas le pécheur, mais l'homme que Dieu ne favorise point (cf. I R. I, 21), ou le malheureux (Grätz), ce qui fournirait le sens : « Dieu donne les biens de ce monde à qui il lui plaît », et ne contredirait plus VIII, 10, etc. Mais bien que טוב et peut-être même חוטא puissent prendre dans un certain contexte le sens indiqué, les passages de l'Ecclésiaste parallèles à celui-ci, III, 17; VII, 26, etc. ne laissent guère de doute sur son interprétation, non plus d'ailleurs que les textes qui expriment une pensée différente, mais en se servant des termes discutés (cf. IX, 2). טוב לפניו peut bien signifier « l'homme agréable à Dieu », mais agréable parce qu'il est bon, et חוטא désigne simplement le pécheur. Sieg. Mc N. Haupt, Bart. reconnaissent donc que la rétribution temporelle est enseignée dans 26 *a*; mais comme cette affirmation contredit les faits constatés à plusieurs reprises par Qohéleth (III, 16; IV, 1-3; VI, 8; VII, 15; VIII, 10, 14; IX, 1-6) et les conclusions pratiques qu'il en tire (II, 24; III, 18-22; V, 17; VIII, 15; IX, 7-10; XI, 9-10), sans qu'on puisse discerner du commencement à la fin du livre un progrès ou une évolution de la pensée qui résolve la contradiction, ces com. attribuent II, 26 *a* et les textes similaires à des gloses d'un *ḥasid*. Cette hypothèse paraît fondée; voir l'*Introd.* p. 160 ss.

26 *b* est aussi considéré par les mêmes interprètes, sauf Bart., comme une glose, mais d'une autre main d'après Sieg. et Mc N. Zapl. tient aussi cette fin de verset pour interpolée et hors de propos. Cette réflexion, dans l'état actuel du texte, est en effet assez mal placée et il est difficile de dire à quoi elle se rapporte. Si l'on maintient le caractère primitif de 26 *a*, comment l'auteur, après avoir affirmé l'exercice de la sanction morale par Dieu en ce monde, peut-il ajouter : « Cela est vanité et poursuite de vent »? Même dans l'interprétation que Herz. Bick. etc. donnent de la première partie du v., la clause finale ne peut viser la conduite de Dieu dans la répartition des biens

III. [1] Pour tout il y a un moment, et y a un temps pour chaque chose

et des maux. Qohéleth, qui ne blâme jamais expressément la Providence, n'a pu qualifier ses procédés de « vanité » et de « poursuite de vent », d'autant plus que si ces procédés paraissent anormaux et arbitraires, ils ne sont sûrement pas inefficaces (cf. III, 14; VII, 13). Le mieux serait encore d'appliquer le jugement porté dans 26 *b* à la mésaventure du pécheur qui amasse des biens dont il ne jouira pas (cf. II, 21; IV, 8; VI, 1). Mais זה représente naturellement la proposition principale : « il donne, etc. » et non pas seulement son complément. Si au contraire on reconnaît à 26 *a* une origine postérieure, on rapportera avec Bart. la réflexion de 26 *b* au v. 24. Les plaisirs énumérés dans ce dernier v. constituent le seul avantage que l'homme puisse espérer ici-bas, et encore cet avantage est vain, en ce sens qu'il ne donne pas une satisfaction suffisante et durable à nos désirs, et sa recherche peut être qualifiée de poursuite de vent, puisque son acquisition n'est pas assurée et ne dépend pas uniquement de nos efforts, mais du bon plaisir de Dieu. Si donc 26 *b* venait primitivement sans intermédiaire à la suite du v. 25, Qohéleth a pu écrire, au sens qui vient d'être dit, « ceci aussi est vanité »; il parle presque de même façon dans IX, 9 et surtout XI, 8 *b*, 10 *b*. La seconde qualification « poursuite de vent » a pu suivre et garder une signification; sa présence est cependant moins naturelle, et il reste possible que son introduction soit due à un copiste qui aura complété la formule d'après I, 14, 17; II, 11, 17, etc., et même que 26 *b* tout entier constitue une glose : cf. VI, 9 *b*; VII, 6 *b*.

Siev. rejette comme gloses ושׂמחה et ולכנוס. Zapl. fait de même pour נתן *secundo*. Haupt estime que tout le v. est régulier au point de vue du mètre, bien qu'interpolé.

Le v. 25, qui implique la maîtrise absolue de Dieu sur les événements (cf. I, 13), amène assez naturellement le développement contenu dans III, 1-15.

II. VANITÉ DES EFFORTS DE L'HOMME : IL EST LIVRÉ AUX ÉVÉNEMENTS, TYRANNISÉ PAR SES CHEFS, ET ASSUJETTI A LA MORT, III.

Les événements se déroulent dans un ordre marqué par Dieu et avec une sorte de périodicité (III, 1-8). Mais l'homme ne peut découvrir les temps fixés pour chaque chose, ignorant qu'il est du but que Dieu poursuit dans le monde (9-11). Le mieux qu'il ait à faire est donc de profiter dans le présent de ce que Dieu lui envoie de bon (12-13), car il ne saurait pas plus modifier le cours des événements qu'il n'a su le prévoir (14-15). Il est en outre tyrannisé par des chefs injustes (16); cependant Dieu jugera le juste et le méchant (17). Enfin et surtout, il est voué à la mort comme l'animal (18-21) et n'a donc rien à espérer en dehors des jouissances immédiates qu'il peut goûter au cours de son travail (22).

III, 1. זמן « temps déterminé, délimité » est un mot d'emploi tardif, qui hors d'ici se lit en hébreu biblique seulement dans Esth. IX, 27, 31; Néh. II, 6, et le verbe correspondant dans Esdr. X, 14; Néh. X, 35; XIII, 31. Employé en araméen biblique dans Dan. II, 16, etc.; Esdr. V, 3, en judéo-araméen, en néohé-

sous les cieux : [2] il y a un temps d'enfanter et un temps de mourir,

breu, en syriaque sous la forme ܙܒܢ, il se retrouve sous l'une ou l'autre forme dans les autres langues sémitiques. C'est un aramaïsme (Kautzsch, *Aram.* p. 28). S'il y a une différence dans l'emploi des deux termes זמן et עת, le premier indiquerait la période de temps qu'une chose doit durer, et le second, l'époque à laquelle elle doit arriver : G τοῖς πᾶσιν [ὁ] χρόνος καὶ καιρός. עת est fréquemment employé au sens d' « époque » ou « saison » : Gen. xxix, 7 ; Jér. viii, 15 ; l, 16 ; Ez. xvi, 8 ; Cant. ii, 12 ; Esdr. x, 13. — חפץ est « plaisir, complaisance » (v, 3 ; xii, 1, 10), et ensuite « chose, affaire » (iii, 1, 17 ; v, 7 ; viii, 6). Dans la seconde acception on le rencontre chez les auteurs tardifs (cf. Prov. xxxi, 13) et avec une signification intermédiaire dans Is. liii, 10 ; lviii, 3, 13 ; même évolution de sens que pour ענין (i, 13). — Au lieu de השמים, G (א^c.a V· 147 157 159 253 298 299) et Sh ont τὸν ἥλιον. — Zapl. retranche les mots « sous les cieux ».

Le sens de ce v. n'est pas simplement que tout est temporaire et transitoire, comme l'expliquait saint Jérôme : *nihil stare perpetuum*, et comme traduit encore Haupt en arrachant 1-8 à son contexte. Le présent développement suppose, il est vrai, la fugacité des choses humaines. L'auteur entend bien que rien ne dure. Mais son point de vue actuel est beaucoup plus spécifié et plus complexe. Ce que Qohéleth veut proprement établir, la suite le montre, c'est que chaque chose a son heure marquée par Dieu, heure à laquelle elle arrive nécessairement (vv. 11, 14 ; cf. Jean, ii, 4), avec dans l'ensemble une sorte d'alternance des contraires (2-8) et de retour périodique (15). Car on n'interprète pas exactement les vv. 1-8 si on les sépare de 11-15.

Les idées développées ici ont donc beaucoup de ressemblance avec celles de i, 3-11. Leur objet diffère cependant. Dans son entrée en matière, Qohéleth considérait les générations successives et constatait que chacune ne fait que répéter l'œuvre de sa devancière. Ici il envisage les divers moments d'une vie humaine et observe que les événements s'y succèdent en oscillant d'un extrême à l'autre avec une constante variabilité, mais sans que rien de nouveau se produise jamais. Par ce dernier trait seulement nous rejoignons la description précédente. Et c'est la grande misère de l'homme, il faut le dire dès à présent pour l'intelligence de ce qui suivra, que les faits au milieu desquels il se trouve engagé se déroulent ainsi avec une nécessité inéluctable et dans un ordre impossible à prévoir, et que l'avenir ne laisse entrevoir aucune espérance, puisque tout se répétera indéfiniment.

2. Dans cette énumération (2-8) Zapl. et Haupt rejettent les compléments qui aux vv. 2 et 5 briseraient le mètre, si le mètre existait. Mais la présence de ces différents termes est la meilleure preuve que les métriciens empiètent ici sur un terrain qui ne leur appartient pas. Bick. a été mieux inspiré en traitant tout ce chapitre comme de la prose et GK 2 fait observer à bon droit que la disposition par stiques de ces vv. dans les mss. n'a rien à voir avec la métrique.

Qohéleth commence par indiquer des actions ou événements qui subissent des lois et ne se réalisent qu'en temps convenable : l'enfantement a lieu

quand le terme est venu, on ne plante et même on n'arrache qu'en tenant compte des saisons. D'autre part, ces lois échappent à la puissance de l'homme, car il les subit et s'y adapte sans pouvoir les modifier : il ne peut par exemple avancer ou reculer le terme de la naissance, les saisons, le moment de la mort. Elles échappent même, en grande partie du moins, à sa connaissance : il ignore ce qui fait la fécondité ou la stérilité, et l'heure du trépas surtout lui reste inconnue. D'ailleurs Qohéleth paraît bien assimiler à ces premières actions toutes celles qu'il énumère ensuite. Dès lors, les événements qui constituent la vie humaine revêtent pour l'homme un double caractère à la fois d'imprévu (11 *b*) et de nécessité (14), de hasard surprenant (9, 13) et de conformité à des lois régulières (11 *a*, 15). La croyance à ces lois peut être née chez Qohéleth de sa foi à un Dieu sage et tout-puissant (11), mais aussi de la régularité qu'il découvre dans les phénomènes de la nature (I, 5-8), et de cette observation que les événements de la vie humaine présentent le même caractère de répétition (15), donc aussi, présume-t-il, de régularité, mais suivant des lois qui nous échappent.

Le tableau des actions humaines contient 14 antithèses (deux fois sept). On a cherché de différentes façons à découvrir ou à établir un ordre dans l'énumération. Haupt bouleverse à cet effet la suite des vv. 4 à 8. Mc N. a fait observer que la modification la plus simple consisterait à transposer 2 *b* et 3 *a* et à placer 5 *a* immédiatement avant 4 *a*. On obtiendrait ainsi un premier groupe de deux antithèses ayant pour objet la vie et la mort, puis quatre groupes de trois antithèses chacun, concernant l'administration de la propriété foncière, les émotions de joie et de chagrin, la conservation ou la perte des biens en général, les sentiments d'amitié ou d'inimitié. Mais le même critique remarque avec justesse que ces arrangements artificiels sont complètement étrangers à l'esprit de Qohéleth. Il n'a pas éprouvé notre besoin d'ordre.

לדת est « enfanter » et non pas « naître », qui serait exprimé par הִוָּלֵד; il s'agit d'ailleurs du même phénomène considéré activement ou passivement. De fait, sauf V, toutes les versions traduisent par « enfanter » (G τεκεῖν L dans Berg. C Sh P Jér. T). Il est clair que V *tempus nascendi* a été influencée par le souci de l'antithèse, et la plupart des com. l'ont suivie. Cependant « enfanter » est gardé par Knob. Herz. Hitz. Zöckl. Tyl. Gietm. Haupt; de même Kön. (III, 215 *b*). La présence de « mourir » dans un membre semble exiger « naître » dans l'autre; ou bien si l'on maintient « enfanter », on désirera logiquement trouver dans le second verbe, au lieu du *qal* « mourir », l'*hiph.* « faire mourir », et de fait c'est ainsi qu'a traduit T : il en résulte un parallélisme très exact avec 2 *b* où « arracher » correspond à « planter ». On ne peut hésiter que pour le premier membre entre « naître » et « enfanter ». Les exégètes qui choisissent la première traduction estiment que le sens passif était dans la pensée de l'auteur et que si לדת (actif) a été employé, c'est en vertu d'une préférence assez souvent donnée aux formes actives de l'infinitif sur les formes passives, et ils apportent en exemple לֵדָה (Os. IX, 11), inf. actif, dit-on, employé au sens passif de « naissance », et לִטְבוֹחַ (Jér. XXV, 34) pour לְהִטָּבֵחַ « être immolé ». Le premier exemple n'est pas très probant, car le sens d' « enfantement » convient au contexte (cf. VAN HOONACKER *in loc.*).

un temps de planter et un temps d'arracher ce qui fut planté, [3] un temps de tuer et un temps de panser, un temps de démolir et un

Mais il est exact que l'inf. actif s'emploie au lieu du passif quand aucune amphibologie n'est à craindre (cf. לֶאֱכֹל, Deut. xxxi, 17, pour « être mangé », et ne traduisons-nous pas nous-mêmes לְמַאֲכָל ... טוֹב (Gen. iii, 6) par « bon à manger »? Mais précisément ici l'amphibologie était possible, et l'auteur devait employer le passif s'il ne voulait pas qu'on se méprît. Le parallélisme ne guidait même pas l'interprétation, puisque « mourir » vient en second lieu. A moins de modifier le texte, on doit donc maintenir le sens actif comme étant bien celui de l'auteur. Tout ce que l'on peut dire, c'est que le défaut de correspondance dans les termes est atténué par le fait que l'infinitif hébreu est un véritable substantif, dans lequel la personne de l'agent est moins présente à la pensée que dans le nôtre. L'antithèse entre « le temps de l'enfantement et le temps de la mort » nous paraîtrait déjà meilleure. De toute façon, le premier membre indique l'origine de la vie, ce qui fournit une opposition suffisante avec la mort. Il ne faut pas imposer à Qohéleth une logique trop stricte et un parallélisme étroit qui ne conviennent ni à son génie ni à ses habitudes d'esprit.

לָטַעַת est écrit parfois לִטַּעַת; cf. Baer (p. 62). Cette forme d'ailleurs régulière d'inf. construit est un *hapax* dans la Bible hébraïque; peut-être est-elle plus récente que נְטוֹעַ; cf. לִטַּע dans la Michna (*Chebi'ith*, ii, 1). — עקר est le seul emploi du *qal* de ce verbe dans B. h. Le sens de la racine est discuté; cf. עָקָר « stérile » et עֵקֶר « rejeton », en araméen biblique l'*ithpe.* « être arraché » et עִקַּר « souche », en néohébreu le *pi.* « extirper », et en judéo-araméen et syr. le dérivé עִקָּרָא « racine ». Le sens d'« arracher » est assuré, bien qu'il ne rende pas parfaitement compte de l'emploi du *pi.* dans Jos. xi, 6, 9 etc. Batten (*ZATW*, 1908, p. 190) traduit celui-ci par « rendre inutile »; il voudrait lire la même forme dans l'Ecclésiaste et interpréter « cueillir, récolter ». Mais le sens d' « arracher » convient mieux au contexte et a été reconnu par les anciennes versions.

3. Hitz. et Sieg. traduisent הרג par « blesser », qui fournit une meilleure antithèse de guérir. Pour un motif analogue, Ginsb. suit P qui rend le second verbe par « sauver ». Mais הרג a toujours le sens de « tuer » et רפא celui de « panser les blessures, guérir »; cf. Ez. xxxiv, 4. Rien n'indique qu'il s'agisse spécialement de la guerre comme l'a compris T; il peut aussi bien s'agir de vendetta, ou de peine de mort infligée par les pouvoirs publics. Le sujet de l'action n'est pas Dieu. Qohéleth n'énumère que des actions humaines. — Le ms. de Saint-Gall de l'ancienne Latine édité par S. Berger donne trois versions différentes de 3 *a* : *Tempus occidendi et tempus sanandi. Tempus infirmari et tempus sanari. Tempus elidere et tempus saluandi.* La première est évidemment celle de L. Dans la dernière, la traduction *salvandi* est singulière et se retrouve uniquement dans l' ܠܡܚܝܘ; voir l'*Introd.* p. 208. La seconde n'est pas une traduction du texte canonique, mais une pensée prise d'ailleurs, ou formulée sur le modèle de la sentence biblique.

temps de bâtir, [4] un temps de pleurer et un temps de rire, un temps de se lamenter et un temps de danser, [5] un temps de jeter des pierres et un temps de ramasser des pierres, un temps d'embrasser

4. Le ל manque devant les deux derniers verbes de ce v., et aussi devant le second du v. suivant; néanmoins G a l'article ici comme devant tous les verbes de cette énumération (2-8 *a*), et P Sh et T ont le ל comme partout ailleurs. Cette construction n'est d'ailleurs pas irrégulière (GK 114 *b*). Mais la légère différence de forme ferait soupçonner qu'on peut être en présence de locutions courantes et peut-être proverbiales, comme l'indiquerait aussi la paronomase de ספוד et רקוד; cf. Math. XI, 17; Luc, VII, 32; Jean, XVI, 20. ספד désigne la lamentation en usage dans le deuil (Gen. XXIII, 2; L, 10, etc.); רקד « sauter de joie », peu fréquent, est plus usité dans les livres les moins anciens, et se retrouve en néohébreu (au *pi.*) et en araméen (au *pe.*).

5. L'omission du ל devant כנוס ne doit pas être intentionnelle. Peut-être sommes-nous cependant en présence d'une formule reçue. Il règne d'ailleurs une grande incertitude sur l'objet de cette antithèse. אבנים « pierres » est un terme tout à fait générique; השליך signifie « jeter », et s'applique aux objets les plus divers, mais n'est pas employé pour la lapidation (Jos. XI, 10; Jug. IX, 53; II Sam. XI, 21 sont différents); כנס est « recueillir, amasser » (cf. II, 8). Le contexte fournit également peu de lumière : 4 indique des manifestations de douleur ou de joie, 5 *b* des œuvres d'amour ou d'indifférence, sinon de haine; mais on ne peut rien conclure de ce voisinage, aucun ordre ne dominant l'énumération. T, suivi par Aben Ezra, entend qu'il s'agit de réunir des matériaux pour une construction après les avoir dispersés. Mais 5 *a* serait une simple répétition de 3 *b*, ce qui est peu vraisemblable. Communément les interprètes s'inspirent de II R. III, 19, 25, et de Is. V, 2 : « jeter des pierres » serait l'acte d'hostilité qui consistait à couvrir de pierres les champs cultivés pour les rendre stériles; « ramasser des pierres » serait épierrer les champs ou les vignes avant de planter. Mais ce sont là des actes dont le premier au moins devait se produire rarement, même en temps de guerre, et ils seraient par conséquent assez mal choisis pour figurer dans une liste d'actions coutumières et périodiques. Pfleiderer (p. 274 s.; voir l'*Introd.* p. 103) pense qu'il est question d'un jeu dans lequel de petites pierres étaient employées en guise de pions. L'idée est ingénieuse. On peut se demander cependant si les contemporains de Qohéleth auraient compris son allusion, étant donné le vague des termes qui n'étaient certainement pas réservés au jeu. Allusion peut être faite à l'emploi fréquent des pierres pour divers usages, surtout dans la vie paysanne, où elles remplacent toute sorte d'instruments : on s'en sert, sauf à les rejeter ensuite. Il est vrai que dans cette interprétation « ramasser » devrait venir avant « jeter ». Mais on rejette régulièrement les pierres des champs et des jardins, sauf à les ramasser ensuite pour réparer une muraille ou un chemin.

Le *pi.* de חבק, qui est plus usité que le *qal*, indique un embrassement plus tendre. Les mss. orientaux vocalisent מחבק comme un inf. *qal* (Kahle, dans GB), et quelques éditions (voir Baer, p. 62) comme un participe *pi.*; cette

et un temps de s'éloigner des embrassements, [6] un temps de rechercher et un temps de perdre, un temps de garder et un temps de jeter, [7] un temps de déchirer et un temps de recoudre, un temps

dernière lecture est favorisée par T. On peut admettre l'interprétation de s. Jérôme (*liberis dandam operam et rursus continentiae*) qui se réfère à I Cor. VII, 5; cf. Prov. V, 20; Cant. II, 6 etc. et peut-ère Lév. XV, 23, 24. Mais il peut aussi bien être question de simples manifestations d'amitié : cf. Gen. XXIX, 13; XLVIII, 10; I Sam. XX, 41 etc. N. Peters (*BZ*, 1903, p. 245) fait observer que la première partie du v. est formée de deux membres parallèles et égaux, et qu'il en serait de même de la seconde si חבוק avait un complément. En conséquence il suppose qu'un mot a dû tomber ici et, en se basant sur Prov. V, 20, restitue לחבוק חֵיק. חֵיק « sein » aura été omis volontairement comme peu convenable. Mais si l'on accepte cette correction, on devrait modifier le v. 2, et il resterait que le v. 5 diffère notablement du reste de l'énumération. Haupt et Zapl. sont plus logiques en réduisant à la fois 2 et 5 à la mesure des autres vv. par la suppression de tous les compléments. Encore obtiennent-ils un rythme (2 + 2) qui n'est pas celui des autres morceaux poétiques du livre (ordinairement 3 + 3). Il vaudrait mieux reconnaître que Qohéleth n'a pas écrit en vers et qu'il n'a pas eu non plus grand souci de la symétrie. Si l'on veut régulariser, ordonner et peigner toutes ses phrases, on aura fort à faire et on le rendra méconnaissable.

6. בקשׁ a le sens de « chercher », et en particulier « désirer obtenir, ambitionner, réclamer »; cf. Gen. XXXI, 39; Nomb. XVI, 10; II Sam. III, 17; I Chr. XXI, 3; Math. XIII, 45, 46. De fait Jér. et T traduisent par acquérir; cf. L *tempus adquerendi*. Mais le même verbe signifie aussi « chercher ce qui a été égaré ou perdu » (Ez. XXXIV, 4, 6, 16). — אַבֵּד est « faire périr, détruire » (cf. VII, 7; IX, 18), mais aussi (conformément à l'un des sens du *qal* « être égaré » I Sam. IX, 3, 20; Jér. L, 6; Ez. XXXIV, 4, 16; Ps. CXIX, 176) « égarer » ou « laisser égarer » par une négligence volontaire et coupable (Jér. XXIII, 1). Ce dernier sens s'est développé en néohébreu et est devenu à peu près celui de notre mot « perdre par mégarde » : cf. LEVY, *NHW*, I, p. 6 *a*.

Le sens de la sentence n'est pas cependant « chercher ce qu'on a perdu et égarer un objet ». Dans cette interprétation, אבד devrait être placé en premier lieu, et בקשׁ venir ensuite : on ne cherche qu'après avoir perdu. De fait P, s'appuyant sur ce sens et croyant peut-être réaliser une correction heureuse, a interverti l'ordre des deux verbes. Mais l'ordre de M et de toutes les versions indique que בקשׁ est ici « chercher à acquérir » et אבד « détruire, laisser perdre » une chose à laquelle on ne tient plus, ou peut-être en subir la perte à regret par suite d'un accident ou revers de fortune; cf. V, 13. Cette interprétation fournit un sens en rapport avec la suite du v. שׁמור et השׁליך opposent en effet garder avec soin en un temps et plus tard rejeter un objet auquel on ne tient plus. Bick. met אַבֵּד à la place de הַשְׁלִיךְ et réciproquement. Le sens ainsi obtenu peut se défendre, mais la correction n'est pas nécessaire et rien ne prouve que tel ait été l'ordre primitif des termes.

7. On déchirait son vêtement en signe de deuil ou de grande douleur : Gen.

de se taire et un temps de parler, 8 un temps d'aimer et un temps de
haïr, un temps de guerre et un temps de paix.
9 Quel profit, pour celui qui travaille, dans la peine qu'il se donne?
10 J'ai considéré l'occupation à laquelle Dieu impose aux fils de

XXXVII, 29, 34; XLIV, 13; II Sam. XIII, 31; Job, I, 20; II, 12 etc. Quelle qu'ait été la portée et l'ampleur du geste à l'origine, il est certain que dans les derniers temps on se contentait d'une déchirure unique, toute conventionnelle, de la largeur d'une main (7 à 8 centimètres de long). On recousait cette déchirure à la fin du deuil, au moins dans la plupart des cas : cf. Michna, *Sanhédrin*, VII, 5; *Mo'ed qaṭon*, III, 17; *Chabbath*, XIII, 3; JOSÈPHE, *Bell. jud.* II, XV, 2. On ne peut guère douter que Qohéleth fasse allusion à cet usage. — תפר n'est pas fréquent dans la Bible hébraique : Gen. III, 7; Ez. XIII, 18; Job, XVI, 15 et ici, exclusivement. On le trouve en néohébreu et en judéo-araméen.

Il est assez naturel de se taire dans la grande tristesse (II R. XVIII, 36; Job, II, 13; Ps. XXXIX, 9). Mais le silence mentionné n'est pas spécialement celui de la douleur; il peut aussi bien avoir d'autres causes, telles que le respect, la prudence, etc.; cf. V, 1; X, 14, 20; Prov. XXVI, 4-5. Cette interprétation s'accorde mieux avec l'emploi contrastant de דבר qui n'indique aucune manifestation de joie.

8. Les deux noms dans 8 *b* ne sont pas précédés du ל. L'emploi de substantifs s'explique soit par l'insertion d'une locution usuelle, soit parce qu'une expression verbale, au moins pour השלים « conclure la paix » (cf. Deut. XX, 12), n'eût pas eu le même sens (Sieg.).

Qohéleth n'a pas épuisé avec cette énumération la série des vicissitudes que peut traverser une vie humaine. Il a du moins suffisamment inculqué l'idée qui le préoccupe.

9. עשה peut être employé absolument au sens de « travailler, agir »; cf. Gen. XXX, 30; Ruth, II, 19; I R. XX, 40; Ps. CXIX, 126. — *Dans la peine*, etc. plus litt. : « dans ce à quoi il se fatigue ». — La question rappelle I, 3; elle est aussi de pure forme et recouvre une négation. Cette négation est la conclusion normale de ce qui précède et elle est expliquée par ce qui suit. L'homme n'est jamais sûr d'obtenir un résultat de ses travaux. Les choses arrivent chacune en leur temps et ce temps nous est inconnu (1-8). En d'autres termes, Dieu qui « fait toutes choses » (XI, 5) déroule les événements à son gré : si notre action ne s'accommode pas à la sienne et ne la rencontre pas, c'est pour nous l'échec certain. Or, comme les deux vv. suivants le diront, la conduite de Dieu déjoue toute prévision; car elle ne suit, semble-t-il, aucune loi ni aucun principe. L'homme ne peut donc jamais espérer réussir. Obtiendrions-nous quelque succès, celui-ci, en vertu de la loi d'alternance ci-dessus démontrée, s'évanouira à brève échéance pour céder la place à son contraire. Le lendemain ne détruit-il pas régulièrement l'œuvre de la veille?

Bick. écrit הֶעָמֵל à la place de העושה. Haupt tient tout le v. pour une glose.

10. Sur les termes principaux de ce texte, cf. I, 13. — G ajoutait primitivement πάντα après σύν; ce mot se lit encore dans les mss. B 68 155 253 254

l'homme de s'occuper : [11] il fait toute chose appropriée à son temps, en outre il a mis dans leur cœur la durée entière, sans que l'homme puisse découvrir l'œuvre que Dieu fait depuis le commencement jusqu'à la fin.

et dans le copte, qui a aussi « tous » devant « les hommes ». — D'après Haupt nous serions encore en présence d'une glose.

Pour le sens de ce v. voir le com. du v. suivant et aussi celui de I, 13.

11. יפה, dans le reste de la Bible hébraïque, signifie « beau »; dans B. S. XIV, 16 « bon », XXXII, 15 « agréable »; en néohébreu, « beau, bon, bien, valant » : cf. Michna, *Zabim*, II. 2; III, 1; *Chebi'ith*, I, 1; *Nazir*, VII, 4; *Kerithoth*, VI, 6, etc.; en syriaque « beau, convenable ». L'emploi du mot dans Qohéleth se rapproche de l'usage néohébreu et araméen; dans V, 17 il est mis en parallélisme avec « bon » et a, comme ici, le sens de « convenable, séant, adapté ». — Le suffixe de בעתו représente את־הכל et non pas אלהים : « au temps qui convient »; cf. Σ ἐν καιρῷ ἰδίῳ. — עֹלָם est toujours employé pour exprimer une durée indéfinie, dans l'Ecclésiaste (I, 4, 10; II, 16; III, 14; IX, 6; XII, 5) et dans toute la Bible hébraïque, comme en phénicien et en moabite; de même עָלַם en araméen biblique (Dan. II, 4, 20, etc.). En néohébreu, en judéo-araméen (עָלְמָא) et en syriaque, au sens d'éternité s'ajoute celui de « monde » (עוֹלָם en ce dernier sens dans B. S. III, 18; XVI, 7, ne paraît pas original). Il est donc au moins très probable, sinon certain, que le mot n'a évolué en hébreu au sens de « monde » que dans la période postbiblique de la langue. Parmi les anciennes versions, G et C τὸν αἰῶνα, P et Sh ܥܠܡܐ, quoi qu'en aient dit Ginsb. Wright et Mc N., laissent subsister l'amphibologie entre le sens de « durée » et celui de « monde », bien que ce dernier soit probablement celui qu'ils ont adopté. G avait primitivement σὺν πάντα devant τὸν αἰῶνα comme en témoignent encore en écrivant σύμπαντα G (BCV 68 253 254) et C. On comprend mieux l'introduction de πάντα ou de כל dans le texte, qu'on ne s'expliquerait sa disparition. Cet adjectif est plutôt appelé, ici comme au v. précédent, par l'idée de durée totale qu'il rend seulement plus explicite. Il a été introduit dans la traduction donnée ci-dessus à seul effet de traduire le concept de עולם. Jér. *saeculum* et V *mundum* se prononcent nettement et indiquent que G était compris au sens de « monde » au temps de saint Jérôme. Les interprétations des com. sur ce mot embarrassant sont données un peu plus loin. — Dans נתן בלבם le suffixe du nom représente les fils de l'homme nommés à la fin du v. précédent. La même expression est employée, Ps. IV, 8, au sens de « mettre au cœur un sentiment »; suivie de ל et d'un inf., Ex. XXXV, 34; Esdr. VII, 27, elle signifie « donner à quelqu'un l'idée (ou la capacité?) de faire quelque chose » (cf. Jean, XIII, 2); même sens encore dans Néh. II, 12; cf. VII, 5, mais avec la prép. אל au lieu de ב. Il est à remarquer que dans tous ces textes, comme ici même, Dieu est toujours sujet. « Une chose est dans mon cœur » (Is. LXIII, 4; Ps. XXXVI, 2; LXXXIV, 6) équivaut à « est dans mon intention ». Donc l'expression « mettre dans leur cœur » pourrait vouloir dire : donner à l'homme une

idée, une notion. Cependant les textes dans lesquels la formule suivie de l'infinitif signifie « inspirer de faire quelque chose, en donner l'idée et la volonté », surtout les formules apparentées : « un jour de vengeance est dans mon cœur » (Is. LXIII, 4), « les pèlerinages sont dans mon cœur » (Ps. LXXXIV, 6) indiquent qu'il peut s'agir d'une intention, d'une préoccupation mise par Dieu au cœur de l'homme, ici, sans doute, du désir de connaître. — מִבְּלִי אֲשֶׁר est une construction unique et susceptible de plusieurs-interprétations, suivant le sens qu'on accorde à מִבְּלִי. Dans plusieurs endroits (Ex. XIV, 11; Deut. IX, 28; XXVIII, 55; II R. I, 3, 6, 16; Ez. XXXIV, 5; Os. IV, 6) מִבְּלִי, conformément au sens des deux éléments qui le composent (« par défaut »), doit se traduire par « faute de », ou « parce que » suivi de la négation. Mais, comme מִן suivi de l'inf. exprime la finalité ou la conséquence négatives (« afin de ne pas, de sorte que ... ne pas »), il résulte qu'on peut encore traduire par « afin que » ou « de sorte que » suivis de la négation, בְּלִי n'ayant d'autre effet que de confirmer la négation déjà exprimée par מִן : c'est le cas, semble-t-il, dans Jér. II, 15; IX, 9-11; Ez. XIV, 15; Job, VI, 5 (BDB p. 115 *b*). Mais la locution en vint très vite à signifier simplement « sans », comme dans Job, IV, 20; XXXIV, 7, 8, etc., et plusieurs interprètes (GB p. 99 *b*) ne lui reconnaissent même pas d'autre signification en dehors du sens causatif négatif mentionné en premier lieu. Ce sens causatif n'est pas indiqué ici et il serait plutôt exclu par l'imparfait (יִמְצָא) qui suit. Les interprètes se partagent donc généralement entre les deux autres interprétations : « de sorte que ... ne pas », ou bien « sans que », cette dernière locution exprimant un résultat manqué, et équivalant à peu près à : « bien que malgré cela » suivi d'une négation. La première traduction est tout indiquée si l'on entend עֹלָם d'un obstacle à la connaissance. La seconde s'impose si עֹלָם est au contraire un adjuvant de la connaissance. Quel que soit le sens adopté, la seconde négation (לֹא) ne fait que confirmer celle qui est contenue déjà dans בְּלִי (cf. GK 152 *y*; Kön. III, 352 *x*). Il est même à remarquer que dans la première interprétation trois négations (מִן, בְּלִי, לֹא) se trouveraient accumulées, puisque מִן, comme on l'a dit, suffit à exprimer la conséquence négative. Grätz et Kam. (*ZATW*, 1904, p. 238) retranchent מִבְּלִי qu'ils considèrent comme une dittographie de בְּלִבָּם. Mais c'est un moyen peu justifié de se débarrasser d'un terme incommode que toutes les versions ont lu. G ὅπως μή et P expriment la finalité négative. — יִמְצָא est un potentiel : « pouvoir découvrir ou comprendre quelle œuvre Dieu réalise ». — מִן ... וְעַד est une locution reçue (Gen. XIX, 4) aussi bien que מִן ... עַד. — ראשׁ et סוֹף n'ont pas l'art., mais cette omission a lieu régulièrement dans certaines locutions usuelles (Kön. III, 294 *g*). Au lieu du terme ancien קֵץ, le substantif סוֹף tardif et rare (Joel, II, 20; II Chr. XX, 16; Eccl. III, 11; VII, 2; XII, 13; cf. B. S. XI, 25) constitue un aramaïsme (KAUTZSCH, *Aram.* p. 68). Le substantif et la racine verbale se retrouvent en néohébreu, en araméen et en syriaque.

La principale difficulté de ce v. réside dans le mot עֹלָם. Les com. se partagent entre les deux interprétations ci-dessus indiquées, à moins qu'ils n'essaient de corriger le texte. Herz. Vaih. Ginsb. Klein. Zöckl. Del. Plump.

Wright, Now. Rüet. Wild. Mc N. traduisent par « éternité ». Il ne s'agit d'ailleurs pour aucun d'eux de l'immortalité : Now. Wild. Mc N. s'arrêtent à l'idée d'éternité, en tant que durée indéfinie, mise par Dieu au cœur de l'homme; et Del. avec son *desiderium aeternitatis* n'a pas émis un avis essentiellement différent, car il a restreint ce désir à l'ordre intellectuel : c'est le besoin qu'éprouve l'homme de s'élever au-dessus d'une connaissance limitée et fragmentaire des choses qui passent et d'embrasser par l'intelligence l'éternité elle-même. Sieg. se rattache à ces com. en ce qu'il admet le sens de « durée », mais il s'en sépare en entendant עלם seulement de l'avenir que Dieu a donné à l'homme le désir de connaître. Un second groupe, moins considérable, d'interprètes traduit par « monde ». Les uns (Geier, Zirk. Ew. Elst. Tyl. Ren. Cheyne, Zapl.) l'expliquent de l'étude et de la connaissance du monde que Dieu a rendue possible à l'homme et dont il lui a donné le désir (Ew. et Elst. : « L'homme est un microcosme, parce qu'en lui le macrocosme se reflète », pour dire que l'homme connaît le monde); les autres (Mendelssohn, Gesenius, auxquels Knob. incline à se rallier), de la mondanité ou de l'amour du monde (cf. Eph. II, 2; I Jean, II, 16). Enfin, peu satisfaits de toutes ces interprétations, quelques com. ont essayé des changements de lecture ou même des corrections de texte. Hitz., à la suite de Spohn, Gaab, lit עֶלֶם, « sagesse, intelligence ». Bart., à la suite de Grätz, lit de même, mais traduit par « ignorance ». Dans le même ordre d'idées, Haupt (p. 17, 29) propose הֶעֱלִם « il a mis un voile sur leur cœur ». Bick. (p. 11, 68) remanie la proposition : לְבַקֵּשׁ אֶת־כָּל־הַנֶּעְלָם ou הַנֶּעְלָם « il a mis dans leur cœur le désir de chercher tout ce qui est caché ». Kam. (*ZATW*, 1904, p. 138) préfère הֶעָמָל « le travail »; P dans XII, 5 a écrit ce mot au lieu de עלם et de même ici le *codex Ambrosianus;* Kam. ne s'appuie pas sur ce témoignage, mais ces faits montrent que la confusion était facile.

Il faut écarter d'abord ces corrections. Celle de Bick. ajoute trop au texte pour qu'on puisse la prendre en considération. Kam. suppose que le travail pénible auquel l'homme est astreint ne lui laisse pas le temps nécessaire à l'étude. Mais cette idée que les nécessités de la vie enlèveraient à l'homme le loisir de philosopher est étrangère à Qohéleth. Jamais il ne fait entendre aucune plainte de ce genre. Au contraire, le labeur capital pour lui a précisément été la poursuite de la sagesse (I, 13; III, 10), c'est à ce travail qu'il a consacré presque toute son existence (I, 13; VII, 23; VIII, 16), et si quelque chose lui a manqué pour mener à bien son entreprise de découvrir la sagesse essentielle, ce n'est pas le temps (VII, 23-24; VIII, 17; XI, 5); l'impuissance humaine est plus radicale. Grätz et Haupt, en introduisant sous עלם la notion d'ignorance, fournissent un sens cohérent et qui n'est pas, en lui-même, étranger à la pensée juive (cf. Is. VI, 9-10). Cette correction, si une correction s'imposait, serait la meilleure. Néanmoins, d'après la fin du verset, il semble bien que l'ignorance n'est pas précisément ce que Dieu a mis au cœur humain, mais qu'elle est plutôt le résultat (obtenu ou manqué) du don fait au cœur de l'homme. Enfin Grätz et Haupt, comme Hitz., dont la suggestion « intelligence » a moins de sel et de vraisemblance, recourent à des termes dont l'existence en hébreu avec le sens indiqué n'est aucunement prouvée.

Mais une correction est-elle nécessaire, et le terme massorétique עלם ne peut-il donc donner un sens satisfaisant? La signification « monde », on l'a dit, n'est pas dans l'usage biblique, et les mots « depuis le commencement jusqu'à la fin » qui terminent le v., et auxquels on ne prend pas assez garde, appellent la notion de durée. L'idée d'éternité proprement dite doit cependant être écartée. Rien n'indique que Qohéleth se transporte jamais par la pensée dans un monde différent du nôtre. Or, si ce n'est pas là ce qu'on veut dire, s'il ne s'agit pas d'une autre vie, le terme d'éternité est impropre. Le sens d'avenir n'est pas non plus spécialement en vue. Certes, Qohéleth voudrait prévoir l'avenir que naturellement il ignore (III, 22 et parallèles), mais il est tourmenté tout aussi bien ici par le souci du passé et du présent. Ce qui l'intrigue, il le déclare formellement, c'est l'œuvre que Dieu fait « depuis le commencement jusqu'à la fin ». En réalité, עלם signifie la totalité dont עת désigne chaque partie : c'est l'ensemble de la durée, ou la totalisation des temps particuliers dont il a été précédemment question (1-8). Mais pour saisir l'à-propos de cette mention de la durée totale, et apprécier toute la portée de ce concept nouveau, il est nécessaire de pénétrer plus avant dans la pensée générale de l'auteur. Qohéleth est persuadé que Dieu « fait toutes choses » (cf. XI, 5 et VIII, 17), et qu'en les faisant il agit pour un but, qu'il a un plan : toutes choses sont appropriées à leur temps et conviennent positivement aux circonstances dans lesquelles Dieu les réalise. Mais Qohéleth n'arrive pas à discerner les principes du gouvernement divin, à trouver la loi des événements qui se succèdent, la formule qui les renferme et en dégage une raison. Il voit tout au contraire que ce monde, dirigé pourtant par Dieu d'une main souveraine, ne marche ni selon l'ordre, ni selon la justice, ni selon la sagesse, et en désespoir de cause, il se dira tout à l'heure que Dieu agit peut-être ainsi, d'une façon qui nous déroute, dans le dessein de se faire craindre (14) et de nous humilier (18?). Pour l'instant, il se contente de constater le fait. Nous n'arrivons pas à discerner les intentions que peut avoir la Providence à un moment donné (עת), ni par conséquent à prévoir ce qu'elle réalisera. A considérer chaque événement en particulier, l'homme est donc impuissant à pénétrer l'œuvre de Dieu. Mais il ne la comprend pas davantage s'il embrasse dans sa pensée, comme il le peut, la totalité des temps et des événements (עלם). Le sens de l'œuvre de Dieu dans son ensemble lui échappe aussi bien que le caractère rationnel de chaque détail. העלם ne désigne pas en effet une abstraction vide, mais le temps concret, peuplé d'événements et de choses, et de là vient que le terme a fini par signifier le monde, la durée étant de plus en plus identifiée à ce qui durait. On ne saurait cependant employer ici ce mot, l'auteur ayant en vue le monde humain plutôt que le monde physique, et le considérant non seulement dans le présent, mais aussi bien dans le passé et dans l'avenir. « Il a mis la durée dans leur cœur » veut donc dire que Dieu a donné à l'homme la capacité de s'élever au-dessus du moment présent pour envisager l'ensemble des événements, soit de la vie des individus, soit de la vie des peuples, avec le désir de les comprendre et de les expliquer. L'homme éprouve le besoin de résoudre le problème que pose pour sa raison l'existence et l'histoire de l'humanité. Mais l'œuvre de Dieu constitue une énigme indéchiffrable.

[12] Et j'ai reconnu qu'il n'y a rien de bon ʿpour l'homme' sinon de

12. לָאָדָם; M בָּם.

Ce v. donne la clef du précédent, lequel est susceptible de deux interprétations un peu différentes. On peut dire que le travail imposé par Dieu à l'homme consiste avant tout dans la recherche de la sagesse en ce qu'elle a de plus élevé, l'intelligence du gouvernement divin (cf. I, 13). Cette connaissance révélerait à l'homme le sens de la vie et la direction des événements au milieu desquels il est emporté. Il saurait alors ce qu'il doit faire pour tirer de ceux-ci le meilleur parti possible (cf. II, 3 *b*). D'autre part, הָעִנְיָן pourrait désigner toute l'activité humaine, sans spécification d'aucune sorte : c'est en voyant l'homme à l'œuvre et en constatant ses insuccès que Qoh. s'est convaincu de son incapacité à discerner le plan de Dieu et par conséquent à agir autrement qu'au hasard (cf. VIII, 16).

Sieg. attribue ce v. au *ḥasid* (Q[4]). Qohéleth, dit-il, nie qu'il y ait dans le monde une raison immanente; pour lui, tout est vain. Le *ḥasid,* au contraire, maintient que le gouvernement du monde est raisonnable, seulement l'homme est trop borné pour pouvoir s'en rendre compte. Mais si Qohéleth était dans ces idées, comment aurait-il pu écrire, au chapitre VIII, les vv. 16-17 qui affirment nettement la foi à une « raison immanente »? Et I, 13 *b*; III, 1-8, 10, tous textes que Sieg. laisse à Q[1], ne supposent-ils pas aussi que Dieu déroule les événements suivant un plan préconçu et connu de lui seul? D'ailleurs à moins d'ôter à Qohéleth la foi en Dieu, ce qui serait l'accuser d'imposture, il est difficile et même impossible de lui prêter à lui, sémite et juif, l'idée que Dieu ne gouverne pas le monde. Il peut bien ne rien comprendre au gouvernement divin et être fort troublé à ce sujet, sans aboutir à une négation. Enfin, pour que tout soit vanité, il suffit que les conduites de la Providence échappent à l'homme et qu'il n'en soit aucunement le bénéficiaire, et n'est-ce pas ce qui arrive, d'après l'auteur de ce v. et du suivant? Qohéleth ne juge pas l'œuvre de Dieu d'une façon désintéressée : pour lui, tout est vain si l'homme n'est pas heureux. Il n'est pas non plus exact de prêter au *ḥasid* l'idée que l'homme est trop borné pour saisir le caractère rationnel de l'action de Dieu dans le monde. Seul le Pessimiste peut avoir eu une idée pareille. Pour le *ḥasid,* tout est simple et clair : Dieu donne tôt ou tard le bonheur aux bons et le malheur aux méchants (II, 26 et parallèles).

Zapl. retranche pour des raisons métriques אֲשֶׁר עָשָׂה. Haupt exclut du texte seulement אלהים pour des motifs analogues, mais il considère tout le v. comme une glose. — Sur la pensée « Dieu fait toute chose appropriée à son temps », cf. B. S. XXXIX, 16, 21, 33, 34.

12. בם est différemment traduit : « parmi les temps et les saisons » (Tyl.); « en eux », c'est-à-dire en leur pouvoir (Knob. Herz. Klein. Mot.); « parmi eux » (Del. Wright, Rüet. Sieg.). Bart. incline à corriger en לם, faute d'ouïe peut-être : cf. II, 24 dans G. D'autre part, au suffixe plur. employé ici correspond dans בחייו le suffixe singulier, tous deux se référant au collectif האדם

du v. précédent, car il n'est pas vraisemblable qu'on doive remonter jusqu'à בני־האדם du v. 10. Il n'est pas surprenant qu'un collectif soit représenté par un suffixe pluriel (GK 135 *p*), mais il y a quelque incohérence à ce qu'il le soit ensuite, à si peu de distance, par un suffixe singulier. Aussi peut-on se demander si primitivement on ne lisait pas ici, comme dans les passages parallèles (II, 22, 24; VIII, 15), לאדם qui aura pu être écrit en abrégé לם (sur l'usage qu'avaient les copistes d'écrire certains mots en abrégé, cf. Lévi, *L'Ecclésiastique,* I, Paris, 1898, p. XLVI s.) et corrompu ensuite en בם, à moins que, comme dans II, 24, la corruption n'ait précédé. Cette supposition paraît probable. — כי אם introduit une exception (cf. VIII, 15, et voir Kön. III, 372 *i*; GK 163 *c*); cette locution est ordinairement suivie du verbe à un mode personnel, mais dans Mich. VI, 8, comme ici, de l'infinitif, et dans Job, XLII, 8, seulement d'un nom. — On ne peut songer à entendre לעשות טוב de la pratique du bien moral, comme l'ont fait cependant G P V T, et parmi les exégètes Ew. Elst. Zöckl. Plump. Wright, auxquels s'opposent à bon droit Zirk. Knob. Hitz. Ginsb. Del. Mof. et la plupart des com. modernes. Le contexte ne permet pas cette interprétation, non plus que les passages parallèles : II, 24; III, 22; V, 17; VIII, 15; IX, 7; XI, 9, dans lesquels aucune condition morale n'est insérée. D'ailleurs 13 *a*, qui reprend la pensée de 12 *b*, se sert pour exprimer la même idée de וראה טוב qui n'indique jamais la pratique du bien moral, mais toujours la jouissance du bien-être. Et cependant la formule עשה טוב en elle-même signifie « faire le bien »; c'est en ce sens qu'elle est employée dans VII, 20 et partout ailleurs, et la formule opposée עשה רע signifie « faire le mal » (IV, 17; VIII, 11, 12). Comment se fait-il que עשה טוב rende ici seulement une pensée différente? Zirk. Tyl. Klein. (*Th. St. und Kr.* 1883, p. 765), Palm (p. 14), Kön. (*Einl.* p. 433), Sieg. Wild. y voient un grécisme, l'équivalent de εὖ πράττειν. Grätz, Bick. Now. Cheyne veulent rétablir לראות comme dans III, 13; VII, 17, et Del. donne le choix entre cette correction et l'interprétation de la locution, comme elliptique, par לעשות לו טוב. Zapl. laisse à la formule son sens moral, mais la considère comme interpolée par un lecteur soucieux de corriger l'épicurisme de Qohéleth. Driv.-Kitt. note aussi : *fortasse additamentum.* D'après Mc N. et Bart. עשה est employé comme souvent au sens de « se procurer » (cf. II, 3). De fait, עשה רע se rencontre dans II Sam. XII, 18 au sens de « se faire du mal » ou « faire un malheur ». Nous aurions ici l'expression correspondante. Cette opinion paraît soutenable.

Puisque l'homme, à cause de son ignorance des procédés de Dieu dans le gouvernement du monde, est impuissant à s'assurer un profit durable (11), il n'a qu'à cueillir au jour le jour les joies que Dieu lui accorde (12 et 13). Sieg. prétend que ce v. 12, qui est de Q [1], se rattache immédiatement à 10, tandis que dans 11, Q [1] se déclare satisfait de l'ordre du monde et du gouvernement divin. Mais dans tout le livre, les réflexions similaires à celles de notre v. viennent régulièrement après la constatation que la vie ne donne pas à l'homme les satisfactions qu'il se croit en droit d'en attendre (voir les vv. qui précèdent II, 24; III, 22; V, 17; VIII, 15; IX, 7 et même XI, 9). Or, le v. 10 ne dit pas que le travail de l'homme aboutisse à un insuccès. Le v. 11 au contraire explique qu'il en est ainsi, et par conséquent amène la conclusion

se réjouir et de se procurer du bien-être dans sa vie, [13] et aussi tout homme qui mange et boit et jouit du bien-être dans tout son travail, cela est un don de Dieu. [14] J'ai reconnu que tout ce que Dieu fait existera toujours : il est impossible d'y rien ajouter ni

contenue dans le v. 12. Il n'est pas exact en effet de soutenir avec Sieg. que l'auteur de 11 se proclame satisfait de la façon dont Dieu gouverne le monde, puisque au contraire il finit en déclarant qu'il n'y peut rien comprendre, et puisqu'il explique par cette ignorance du gouvernement divin le fait, affirmé dans 9, que l'homme ne tire aucun profit durable de son travail. La proposition « Dieu fait toute chose belle en son temps » n'exprime pas un sentiment de satisfaction. On peut y voir une assertion de foi, conséquence naturelle de la croyance en Dieu : l'œuvre de Dieu est toujours sage, même si nous en souffrons. Mais il est plus probable que, pour Qohéleth, c'est encore une constatation d'expérience. Il a fort bien vu que « l'œuvre de Dieu » ne relève pas précisément de l'arbitraire, que les effets sont toujours contenus dans leurs causes, que tout s'enchaîne et se déduit. Ce qui sera jaillit de ce qui est, et ce qui arrive est en somme ce qui devait arriver. Et pourtant, bien que l'avenir soit ainsi le fruit du passé et du présent, et que chaque événement s'adapte d'une façon positive à son moment et à son milieu, l'homme ne saura jamais dire avec certitude ce qui sortira de la situation présente. Il est aussi incapable de prévoir ce qui arrivera que de discerner, dans ce qui se passe, le but et les procédés de Dieu.

Haupt considère 12 et 13 comme des gloses postérieures. Zapl. retranche pour des raisons métriques בם et la fin du v. à partir de לעשות.

13. וגם pourrait être pris pour une formule adversative (cf. VI, 7); mais ce sens ne s'impose pas plus ici pour וגם que dans II, 24; V, 18, etc., pour גם. כל־האדם est placé en tête de la phrase comme un *casus pendens*. ש qui suit est ordinairement considéré comme une conjonction : « qu'un homme quelconque mange etc., cela est un don de Dieu », et cette manière de dire est en effet plus conforme à notre conception. Pourtant une construction absolument analogue se rencontre dans V, 13, où l'on n'hésite pas à traiter אשר comme un pronom. ש peut aussi bien ici être pronom relatif sujet. Dans les deux passages, la première partie de la phrase propose un cas; celui-ci est représenté ensuite par un pronom neutre lequel forme le sujet de la proposition nominale qui termine le verset. — Les parfaits qui suivent יאכל sont précédés du ו consécutif, lequel s'emploie en effet après l'imparfait introduit par certaines particules et en particulier par ש (Driv. *H. T.* 115 *in fine*). — La forme מתת se rencontre ici et V, 18; I R. XIII, 7; Ez. XLVI, 5, 11; Prov. XXVI, 14 exclusivement.

Conformément à son système, Sieg. tient ce v. pour une interpolation du *ḥasid* : voir le com. de II, 24 *b*; III, 11, et ce qui va être noté sur le v. suivant.

14. יעשה est traduit au passé par G ἐποίησεν C Sh P Jér. V. G aura mal compris la pensée et se sera référé à la création, ce qui aura influé sur le choix du temps. L'auteur considère l'action journalière de Dieu dans le gou-

vernement du monde, et l'on peut traduire par le présent aussi bien que par le futur. — הוא exprime l'identité : « cela même durera toujours ». Qohéleth ne veut pas dire que toutes les choses que Dieu fait, considérées individuellement, subsistent à jamais, cette pensée serait contraire à tout 1-15 et surtout à 1-8, 11 *a* et 15, mais que l'ordre établi par lui dans la succession des événements se réalise nécessairement et se réalisera toujours. Jamais l'homme n'y pourra rien changer, soit en ajoutant, soit en retranchant un seul événement, soit en le faisant durer plus ou moins longtemps que Dieu n'a voulu. Chaque chose apparaît et disparaît à son heure. — אין ל nie l'action exprimée par le verbe, non pas comme un fait déterminé passé ou futur, mais comme un dessein à réaliser. Ici, c'est la négation d'une possibilité (Driv. *H. T.* 202; GK 114 *l*), comme dans Esth. VIII, 8; Esdr. IX, 15; II Chr. V, 11; XX, 6; XXII, 9. Les deux verbes גרע et יסף se retrouvent dans une formule parallèle, Deut. IV, 2; XIII, 1; même pensée Eccli. XVIII, 6. ... עליו וממנו est traduit littéralement par G (B) 'A Θ P T, tandis que G (א A C), C qui a omis le second terme, Sh Jér. V mettent le pluriel en accord avec πάντα ὅσα, *omnia quae*. — שׁ peut marquer la finalité tout aussi bien que אשׁר : « Dieu agit (ainsi) afin qu'on le craigne » (GK 165 *b*), et le v. 9 montre que עשׂה peut être employé absolument. Mais la même conjonction peut aussi annoncer une proposition complétive : « Dieu fait qu'on le craigne »; Kön. III, 384 *i*, se prononce en ce sens (cf. Ez. XXXVI, 27 et Apoc. XIII, 15). — Le י de la racine n'est pas toujours écrit dans l'imparfait de ירא; cf. Baer (p. 64). Le sujet de ce verbe peut être האדם, resté dans la pensée depuis le v. 11, rappelé dans 12, exprimé de nouveau dans 13, ou bien l'indéfini « on ». ירא מלפני est une expression propre à l'Ecclésiaste; cf. VIII, 12-13. Le même verbe est employé avec מפני dans Ex. IX, 30; I R. III, 28; Agg. I, 12.

Haupt considère tout ce v. comme une glose qu'il rattache à I, 15. Sieg. l'attribue comme le précédent au *ḥasid* (Q[4]). La pensée de 14 *a b* est cependant en harmonie avec la conception de Dieu et de ses rapports avec le monde qui est celle de Qohéleth dans I, 15; III, 1-8, 10, 15; VI, 2 *b*; VIII, 17 *a*, textes laissés par Sieg. à Q[1], sans compter VII, 13; IX, 1; XI, 5 *b* qu'il lui enlève arbitrairement. Au sujet de 14 *c*, Mc N. se rallie à Sieg. et le cas est en effet moins clair. Cependant, la crainte de Dieu est toute naturelle à qui croit en lui, et les affirmations de foi en Dieu sont si fréquentes dans ce livre, et tellement incorporées à la substance de l'œuvre, que personne encore n'a pu les en dissocier. Il n'est donc pas surprenant que Qohéleth fasse allusion à un sentiment qu'on pourrait appeler le premier-né de la foi. Il est vrai que 14 *c* paraît fournir une explication du but que Dieu poursuit dans le monde. Or Qohéleth niera toujours en avoir pu trouver une (III, 11; VII, 24; VIII, 17; IX, 1) et jusqu'à la fin la conduite de Dieu restera pour lui un mystère. Mais, bien que Qohéleth dise ne rien comprendre à l'œuvre que Dieu fait, et au moment même où il l'affirme, il constate, ce qui n'est point mal observé, et l'alternance des contraires (2-8) et la répétition sans fin des mêmes événements (15). Il est donc au moins un procédé de Dieu qu'il a saisi sur le vif. Seulement, ce procédé ne présente pas un caractère rationnel et surtout il ne permet aucune espérance : c'est l'instabilité organisée et la douloureuse certitude que l'avenir ne sera pas meilleur que le passé. Cette demi-connais-

d'en rien retrancher, et Dieu agit de façon qu'on le craigne. [15] Ce qui est fut déjà, et ce qui sera a déjà été, et Dieu recherche ce qui a été chassé.

sance ne compte pas, car elle ne fait que confirmer le pessimisme de Qohéleth. Or n'en est-il pas de même de cette affirmation que Dieu agit pour se faire craindre? Ce n'est pas non plus une solution : le cours des événements pris en lui-même reste aussi peu conforme à la justice et à la raison, et au point de vue de nos aspirations essentielles aussi peu satisfaisant; la vie reste désolée et vide d'espérance. Mais il y a mieux. Sieg. laisse à Qoh. le v. 18 : « Dieu éprouve les hommes et fait voir qu'ils sont des bêtes ». Or n'est-ce pas là une pensée parallèle au v. 14 *c*? N'est-ce pas aussi un essai d'explication? Le premier texte n'est pas plus consolant que le second, et si Qohéleth a écrit celui-ci, il a pu écrire celui-là. Cette idée d'un Dieu maître absolu, qui ne songe, semble-t-il, qu'à se faire craindre, convient d'ailleurs tout à fait à notre Pessimiste. Enfin Sieg. se méprend en présumant que l'auteur de notre v. veut dissuader son lecteur de critiquer le gouvernement divin. Il constate seulement que par ses procédés absolus (*a* et *b*) Dieu réussit à se faire craindre (*c*) et que c'est sans doute ce qu'il cherche. Sa religion ne lui a pas ôté, non plus qu'à Job et à certains psalmistes, la liberté d'esprit nécessaire pour étudier l'œuvre de Dieu : il n'a pas non plus l'intention de l'ôter aux autres.

15. היה peut être le parfait-présent (cf. GK 106 *g*). Si on le traduit par le passé, comme font Knob. Grätz, Ren. Wright, Bick. Gietm., on devra mettre le plus-que-parfait dans la proposition principale : « Ce qui a été avait été déjà »; הוא représente le sujet, et, en le juxtaposant à l'attribut כבר, implique la copule (Driv. *H. T.* 198; cf. GK 141 *g*). להיות est un futur périphrastique : what is to be (Driv. *H. T.* 104; GK 114 *i*; Kön. III, 399 *z*). Cette locution ancienne s'est maintenue et développée en néohébreu. — את exigerait régulièrement l'article devant נרדף, mais il est omis en un cas pareil dans vii, 7 (cf. Ew. *Lehrbuch*, 277 *d* et Kön. III, 288 *a*, *g*). רדף est « suivre, poursuivre » et, Lév. xxvi, 36, « mettre en fuite ». On est donc autorisé à traduire ici le part. *niph.* (le *niph.* ne se rencontre ailleurs que Lam. v, 5 et B. S. v, 3) par « ce qui a été chassé ». Le masculin peut exprimer le neutre (Kön. III, 244 *a*). Comme les mêmes événements reparaissent sur terre après un temps, un peu comme les personnages sur la scène d'un théâtre, Dieu est représenté rappelant et ramenant à l'existence les choses qu'il en avait naguère chassées. L'emploi de בִקֵּשׁ « rechercher » peut sembler singulier. Mais דרש, qui a à peu près le même sens, est employé dans Job, iii, 4 pour un cas tout à fait analogue : Dieu est censé, là aussi, rechercher ce qui doit venir à l'existence, comme s'il le tenait quelque part en réserve, et les choses dont il ne s'occupe ni ne s'inquiète ne paraissent jamais à la lumière. Ce parallélisme confirme notre interprétation. Les anciennes versions (cf. B. S. v, 3) traduisent par le masculin « le persécuté », ce qui donne un tout autre sens, בקשׁ devant être interprété d'une façon favorable à ce persécuté : « Dieu s'occupe de lui pour le défendre et le venger ». Seule V fait exception : *et Deus instaurat*

16 Et j'ai encore considéré sous le soleil (qu')au siège du droit il

quod abiit. Cependant Jér. dans son com. connaissait déjà cette interprétation, car après avoir d'abord traduit par le masc., il cite G qu'il devait lire au neutre τὸ διωκόμενον et explique : *quod praeteriit, quod expulsum est, quod esse cessavit.* Grätz, Haupt, Zapl. Kam. (*ZATW*, 1904, p. 238) adoptent le masculin; mais tandis que Zapl. rejette la proposition, qui ne conviendrait ni au sens ni au mètre, les trois autres interprètes estiment qu'elle a été seulement déplacée et la reportent à la suite du v. 17. En outre, Kam. fait une correction הָרֹדֵף basée sur la règle de l'article : « Dieu recherche le persécuteur pour le châtier ». Si la proposition venait effectivement après 17, on devrait entendre נרדף d'une personne. Mais il n'est pas prouvé qu'elle ait été déplacée et l'interprétation donnée ci-dessus est très plausible.

Haupt partage le v. en deux gloses. — Sur les rapports présumés de ce v. et de tout le chapitre avec les doctrines stoïciennes, voir l'*Introd.* p. 87 ss., et sur les allusions possibles des vv. 11-15, 22 aux apocalypses, p. 77 ss.

16. On peut faire de מקום soit le complément direct de ראיתי, avec G P Jér. et parmi les modernes Knob. Del. Wright, Now. Bart., soit un accusatif de lieu (cf. xi, 3 et GK 118 *g*) avec V et parmi les com. Hitz. Ginsb. Zöckl. Sieg. Kön. (III, 330 *k*). La première explication est préférable : שמה הרשע forme une proposition complétive dans laquelle שמה représente מקום placé par anticipation dans la proposition principale. Cet adverbe indique le lieu même sans mouvement (Kön. III, 330 *h*). מקום המשפט pourrait à la rigueur signifier toute place où le droit devrait être respecté, mais désigne plus naturellement le lieu du jugement, c'est-à-dire l'endroit où la justice est rendue. — צדק est ici la justice attribut des juges et des gouvernants. Le même terme peut s'entendre aussi de la pratique générale des vertus, qu'il s'agisse d'un homme public ou privé (cf. vii, 15). Grätz et Bart. s'attachent à ce second sens, dont ils font même l'équivalent de « piété », et ils estiment que Qohéleth veut se plaindre de la prévarication des chefs religieux. Mais rien dans le contexte ne favorise cette interprétation. La portée du même terme dans v, 7 et le parallélisme de משפט indiquent bien que l'auteur a en vue d'autres autorités : il blâme dans le premier membre l'injustice des juges et dans le second la méchanceté de ceux qui détiennent le pouvoir. — רשע « injustice, violation du droit », et d'une façon plus large « méchanceté, improbité ». La répétition de ce mot peut être voulue (cf. iv, 1) pour frapper l'esprit du lecteur. Grätz suivi par Driv.-Kitt. et Bart. suppose qu'on doit lire dans le second cas הַפֶּשַׁע « crime ». — Haupt rejette tout le commencement du v. jusqu'à השמש et Zapl. incline à la même mutilation.

G ἀσεβής a lu הָרָשָׁע; mais τοῦ δικαίου (cf. Ἀ τῆς δικαιοσύνης dans Field, *Auct.*) peut être un neutre comme ἐν δικαίῳ dans vii, 15. A la fin du v. εὐσεβής dans G (tous les mss.) C Sh pour ἀσεβής serait d'après Dillmann (p. 12) et Mc N. une altération voulue en vue de corriger une proposition scandaleuse, mais d'après Eur. une méprise d'un copiste. La première hypothèse est favorisée par la constatation de phénomènes analogues dans iv, 17 et xi, 9. Le v. suivant a dû influer sur l'interprétation de celui-ci : le masc. ἀσεβής au lieu du neutre

y a l'iniquité, et au siège de la justice, la méchanceté. [17] J'ai dit dans mon cœur : « Dieu jugera le juste et le méchant », car il y a un temps pour toute chose, et sur toute œuvre [ ]...

paraît bien avoir été introduit sous l'influence de σὺν τὸν δίκαιον καὶ σὺν τὸν ἀσεβῆ de 17. Il est possible aussi que le désir de retrouver dans 16 l'antithèse du juste et de l'impie ait causé ou du moins facilité l'introduction de εὐσεβής, surtout si τοῦ δικαίου était entendu au neutre comme le parallélisme de τῆς κρίσεως le commandait.

J'ai encore vu, ou *considéré* annonce une seconde constatation. La première, à laquelle l'adverbe עוד fait allusion et qui fut introduite aussi par ראיתי au v. 10, portait sur l'ignorance et l'impuissance humaines en face du cours des événements. La seconde a pour objet l'injustice et la méchanceté de ceux qui détiennent l'autorité dans le corps social. Dans quel rapport est-elle avec la précédente? Si l'on tient compte de ce que le chapitre entier est consacré à décrire la triste condition faite à l'homme ici-bas, il semblera exact de dire que l'observation présente ajoute un nouveau trait au tableau de la misère de l'homme. Sans espoir du côté du gouvernement divin dont les procédés sont incompréhensibles, l'homme en a moins encore du côté des pouvoirs humains qui, au lieu de réaliser la justice et d'établir l'ordre dans la société, exercent l'injustice et organisent la rapine : nouvel obstacle pour celui qui comptait s'assurer par son habileté et son travail un profit durable. Ce trait est peu développé. On dirait qu'il est mentionné seulement pour mémoire, étant d'importance secondaire relativement à ce qui précède et à ce qui suit. L'auteur d'ailleurs y reviendra dans IV, 1 ss., 13 ss.; V, 7; VIII, 9; X, 5-7.

Assez souvent on a voulu trouver dans ce v. l'affirmation de la méchanceté de l'homme en général; bien plus, l'assimilation de l'homme à la bête au v. 18 serait la conclusion de la constatation de son immoralité : la société humaine n'est pas supérieure à celle des animaux (18) puisque la violence et l'arbitraire règnent dans l'une comme dans l'autre (16). Mais d'abord la formule qui introduit le v. 18 ne le présente pas, on le verra, comme une conclusion de ce qui précède. Ensuite, dans 18 ss., Qohéleth ne compare pas société humaine à société animale, ni moralité humaine à mœurs animales; il assimile seulement le sort final de l'homme individuel au sort final de la bête. Et enfin notre v. n'affirme pas l'immoralité de l'homme en général, mais uniquement celle de ses chefs. Et en cela il est d'accord avec tout le présent développement (chapitre III entier), qui n'a pas pour objet la perversité de l'homme, mais sa misère. D'ailleurs toutes les fois que Qohéleth parle, non pas des autorités sociales, mais de l'homme ou de l'humanité (האדם et בני האדם), il se montre beaucoup plus apitoyé que sévère. Il est rare qu'il accuse l'homme (VII, 27 s. lui appartient, mais n'est pas primitif dans cet écrit), et il a une tendance à l'excuser (IX, 3). Il le plaint d'un bout du livre à l'autre et tient sa condition pour imméritée autant que misérable.

17. אמרתי devient καὶ εἶπα dans G (B 68 248 298) C P V et ἐκεῖ εἶπον dans G (AC 155) : ἐκεῖ est une corruption de καί facilitée, soit par la double présence

du même mot dans le v. 16, soit surtout par le fait que le v. suivant (18) dans les mêmes témoins (AC 155) commence aussi par ἐκεῖ (εἶπα). M a avec lui les autres mss. de G (א V et les autres cursifs) Sh Jér. T. Καί est donc primitif dans G qui a dû le lire dans son original hébreu. — ישפט prend le sens de « rendre justice aux bons et punir les méchants » en raison de la présence des deux compléments, les bons étant d'ailleurs placés les premiers ; cf. Ps. VII, 9 ; XXVI, 1 ; XLIII, 1 (Del.).

שׁם se dit du lieu et du temps. G, qui primitivement ne le traduisait pas (cf. le com. du v. 18), C (voir aussi au v. 18) Sh P l'entendent du lieu, ainsi que parmi les modernes Zirk. Elst. Del. Wright, Volck qui interprètent « auprès de Dieu », ce qui dans le contexte n'est guère naturel (Kön. III, p. 151, note 1). Jér. V et parmi les com. Knob. Klein. Tyl. préfèrent « alors », c'est-à-dire au temps du jugement. D'une façon comme de l'autre on obtient une pensée qui n'est pas juste : « Il y aura auprès de Dieu ou lors du jugement un temps pour toute chose et pour toute œuvre ». La restriction « auprès de Dieu ou lors du jugement » est de trop, d'après III, 1, du moins si on l'applique à « toute chose » aussi bien qu'à « toute œuvre ». On n'obtiendrait un sens satisfaisant qu'en traduisant : « car il y a un temps pour toute chose, et il y aura alors un temps sur toute œuvre », c'est-à-dire en ne faisant porter שׁם que sur ועל כל־מעשׂה et en donnant à על un sens prégnant impliquant l'idée de jugement, ce qui est vraiment forcé. Aussi les corrections affluent. Mc N. considère שׁם comme une dittographie et une corruption de la dernière syllabe de מעשׂה ou de la première de אמרתי. Zapl. invoque la métrique, toujours secourable aux exégètes embarrassés, pour enlever le mot malencontreux. Sieg. le laisse en place, mais l'adjoint au v. suivant : « Alors j'ai dit », construction qui ne résout pas toutes les difficultés, comme on verra, et qui a l'inconvénient d'être inouïe dans l'Ecclésiaste : אמרתי ou bien n'est pas relié à ce qui précède, ou l'est par la simple copulative (voir au v. suivant). Un très grand nombre d'interprètes, Död. v. d. Palm, Hitz. Grätz, Ren. Kön. (*loc. cit.*), Rüet. Wild. Haupt, Driv.-Kitt. Bart. Klein. (*Th. St. und Kr.* 1909, p. 524), à la suite de Houbigant, veulent lire שָׂם : « Dieu a établi etc. ». On obtient ainsi une construction assez dure, le verbe étant rejeté tout à la fin de la proposition et le sujet non exprimé. D'ailleurs d'après III, 1, qui semble copié ici, le verbe est plutôt superflu.

Mais il est une singularité que personne n'explique d'une manière satisfaisante, c'est que des deux noms régis par עת, le premier soit précédé de לְ et le second de עַל. Del. dit bien, et avec raison, qu'en hébreu tardif עַל en est venu à remplacer אֶל et לְ à peu près dans tous les sens. Mais cette équivalence ne prouve pas qu'on ait accoutumé d'employer dans la même proposition לְ et עַל, immédiatement à la suite l'un de l'autre et dans le même sens, après un seul nom, ou verbe, non répété. Les exemples qu'on pourrait apporter (Nomb. VII, 3 ; Deut. XXVII, 12-13 ; Jér. I, 18 ; XVII, 1 ; Lam. III, 60, 61 ; I Chr. X, 13) ne rentrent pas dans ces conditions, sauf peut-être Is. XV, 9, mais qui n'est guère intelligible et doit être altéré (cf. encore pour אֶל et לְ Jér. III, 17 ; Ps. XXXIII, 18 qui ne sont pas sûrs comme on peut voir dans CORNILL, *Das Buch Jeremia*, Leipzig, 1905, et BRIGGS, *A crit. and exeget. Com-*

18 J'ai dit dans mon cœur, au sujet des fils de l'homme : « Dieu veut les faire connaître et montrer qu'ils sont quant à eux des

mentary on the book of the Psalms, Edinburgh, 1906). D'autre part, המעשה a l'article, qui manque devant חפץ. Ces indices réunis donnent à penser que les deux substantifs ne doivent pas être mis sur le même pied, c'est-à-dire en dépendance du même nom. Comme, d'autre part, en raison des difficultés énoncées plus haut et aussi de la lacune de G qui primitivement ne lisait pas שם (voir le com. du v. suivant), la fin de notre v. paraît altérée, il est probable qu'à l'origine על כל־המעשה, au lieu de dépendre de עת, servait de complément à un autre substantif placé à la fin du v. en parallélisme avec עת, et dont שם ne garde plus que des vestiges. On pourrait penser à זְמָן, qui se trouve dans III, 1, dont 17 *b* est évidemment un rappel ou si l'on veut un écho. Cette correction reçue, les termes seraient de part et d'autre les mêmes, sauf l'addition de המעשה dans 17, et la structure des propositions serait aussi identique, l'ordre des membres étant seulement interverti. Les traces des deux premières lettres de זמן se retrouveraient dans שם, les sifflantes s'échangeant parfois par homophonie, et celles de la troisième dans le ו que G a lu au début de 18. Mais מִשְׁפָּט convient mieux pour le sens, et si l'on se reporte aux passages qui contiennent une pensée voisine, et qui sont sortis de la même main (voir ci-dessous), on admettra volontiers que ce terme est celui qu'ils indiquent : VIII, 6, qui reproduit presque identiquement le premier membre de 17 *a*, mentionne משפט en parallélisme avec עת (cf. VIII, 5); XI, 9 et surtout XII, 14 montrent le même subtantif faisant précéder de על son complément. Il est plus difficile de dire comment, du mot entier, il ne serait resté que les deux premières lettres interverties. Le mot aurait-il été écrit en abrégé, l'abréviation incomprise, et l'ordre des lettres changé pour faire un sens (cf. le com. de III, 12)?

Zapl. rejette שם et ajoute לאמֹר après לבי. Bick. (p. 69; cf. p. 7, 8, 12), Haupt, Sieg. Mc N. et Bart. rejettent le v. tout entier. Il doit en effet être attribué au *hasid,* comme contenant l'affirmation de la rétribution morale. On ne voit pas clairement si cette rétribution est temporelle ou d'outre-tombe, mais dans les passages parallèles rien n'indique qu'il faille jamais songer à cette dernière. Voir le com. sur II, 26 et l'*Introd.* p. 160 ss.

18. Le début du v. se présente dans G de plusieurs façons différentes, suivant que שם du v. précédent est traduit ou non, et attribué à 17 ou à 18. 1° שם omis · καὶ εἶπα (B 68). 2° שם omis · ἐκεῖ εἶπα (א AC 106 155 159 161) C. 3° ἐκεῖ· εἶπα ou εἶπον (V 147 157 248 253 261 296 298) Sh P Jér. VT. 4° ἐκεῖ· καὶ εἶπα (254). 5° ἐκεῖ· ἐκεῖ εἶπα (252 299). Les différentes positions occupées par ἐκεῖ indiquent que ce mot est d'insertion postérieure dans G. 3° est identique à M et représente dans les mss. de G et dans Sh la leçon hexaplaire; 2° représente une correction hexaplaire, mais la présence de καὶ devant εἶπα aura fait attribuer ἐκεῖ au v. 18. 1° ainsi confirmé par 2° représente G primitif auquel 4° (hexaplarisé) rend aussi témoignage. 5° peut être une corruption de 3° ou de 4° (cf. Mc N.). Le texte hébreu de G omettait donc שם et lisait ואמרתי. Il

ne faut pas conclure que l'hébreu primitif faisait de même. — עַל־דִּבְרַת : le substantif se rencontre dans Job, v, 8 au sens de « cause juridique », et la formule, dans Ps. cx, 4 ; Eccl. viii, 2 : « à cause de » ; vii, 14 suivie de שֶׁ : « de façon que ». Elle est tardive et équivaut à עַל־דְּבַר (עַל־דִּבְרֵי) souvent employé en hébreu biblique. Cette dernière locution signifie aussi bien « au sujet de » (Ex. viii, 8 ; Nomb. xxv, 18 ; xxxi, 16 ; II Sam. xviii, 5 ; II R. xxii, 13 ; Jér. vii, 22 ; xiv, 1) et rien n'interdit de traduire de même la formule présente. C'est ainsi qu'ont interprété VT et parmi les com. Knob. Klein. (*Th. St. und Kr.* 1909, p. 522). — בָּר est l'inf. *qal* de ברר (cf. רַד, Is. xlv, 1 ; שַׁךְ, Jér. v, 26, et voir GK 67 *p* et Kön. I, p. 339), comme l'ont compris toutes les versions, sauf P qui le fait dériver de ברא. L'infinitif est suivi du suffixe nominal exprimant le complément direct (Kön. III, 231 *a* ; cf. GK 61 *a* et 115 *c*). Ce verbe signifie au *qal* « séparer, choisir » (Ez. xx, 38 ; I Chr. vii, 40, etc.), au *niph.* « se purifier » (Is. lii, 11 ; II Sam. xxii, 27 ; cf. Soph. iii, 9). La même racine donne en néohébreu le sens de « séparer, expliquer, rendre clair », et en judéo-araméen celui de « séparer, purifier ». G διακρινεῖ, Jér. *separat* ont accepté le sens usuel du *qal* en hébreu. V *ut probaret eos* et T ont admis la signification, sans exemple ailleurs, d'« éprouver » et cette interprétation est suivie par la plupart des com. modernes. Cependant Knob., à la suite de Grotius, Spohn, Rosenmüller, « leur montrer », Grätz « les instruire », Mc N. « les manifester » pensent être plus fidèles à la racine telle qu'elle s'est développée en néohébreu. Il est incontestable que ce dernier sens est plus conforme au contexte, surtout si « éprouver » s'entend d'une épreuve morale, d'une circonstance providentielle obligeant chacun à faire preuve de vertu et à se déclarer comme bon ou comme méchant. Et même si l'épreuve n'a pas ce caractère, si elle doit amener les hommes à se montrer ce qu'ils sont au point de vue seulement de leur valeur intellectuelle ou de leur puissance, le terme « éprouver » ne convient pas bien encore, car dans la pensée de l'auteur et dans la suite du texte, Dieu oblige moins les hommes à se révéler qu'il ne les manifeste lui-même. Pour ces motifs on a accepté la traduction de Mc N. Peut-être cependant le texte est-il altéré et lisait-on à l'origine לְמָרָם pour לְהַמְרָם « pour les affliger ». G fait précéder διακρινεῖ de ὅτι et il est suivi par C Jér. ; de même P. Il n'y a pas lieu de supposer un texte différent de M : ὅτι sera une corruption de τοῦ (Mc N.) et P aura été influencée par G. Le לְ précédant l'infinitif peut introduire une proposition finale. Seulement dans ce cas on devrait supposer l'ellipse de la prop. principale : « J'ai dit dans mon cœur : Cela (sans doute ce qui précède) arrive à cause des fils de l'homme pour que Dieu les éprouve. » Mais rien n'interdit de reconnaître ici un futur périphrastique comme dans iii, 15. Ce futur peut exprimer l'imminence d'un événement, mais aussi l'obligation ou l'intention (cf. GK 114 *k*). Son emploi s'est beaucoup développé en néohébreu (Driv. *H. T.* 204, obs. 2). Sans doute, le sujet הָאֱלֹהִים devrait dans ce cas précéder l'inf. Mais cette condition ne semble pas essentielle. Le Ps. lxii, 10 présente probablement la même construction, le sujet venant après le verbe, et II R. xiii, 19 montre que le discours peut commencer *ex abrupto* par un infinitif précédé de לְ. On traduirait : « J'ai dit dans mon cœur au sujet des fils de l'homme : Dieu veut les manifes-

ter, etc. » On dira plus loin quelles considérations favorisent cette seconde interprétation. Il est bien possible aussi que nous soyons en présence d'un texte altéré. האלהים est sujet de l'inf. tandis que le suffixe est complément (GK 115 *k*; cf. Nomb. XXIV, 23). Cependant Klein. (*Th. St. und kr.* 1909, p. 522) renverse les rôles : « afin qu'ils cherchent Dieu ». — לראות est lu par toutes les versions, sauf T, à l'*hiph.* et cette lecture est reçue par Ginsb. Mot. Bick. Mc N. Zapl. Bart. La préformante ה aurait subi la syncope comme dans לחטיא (v, 5). Si l'on maintient le *qal* avec Knob. Del. Wright, Now. Eur. Rüet. Wild. Sieg. Haupt, on est obligé de supposer l'ellipse du sujet, représenté seulement à l'esprit par le suffixe de לברם, ellipse beaucoup trop dure. Gietm. maintient le *qal,* mais lui donne Dieu pour sujet et cite à l'appui Gen. XI, 5 et III, 22. Le point de vue de Qohéleth est totalement différent. — שהם, d'après Baer (p. 23); mais Michaelis, Hahn, Driv.-Kitt. : שְׁהֶם־. Sur la vocalisation de שׁ voir GK 36; Kön. I, p. 136, et cf. Eccl. II, 22. — המה peut représenter le sujet déjà exprimé par הם et ainsi marquer la copule suivant un procédé familier à Qohéleth (cf. Gen. XXV, 16; Zach. IV, 5). D'autres le rattachent au mot suivant avec lequel il formerait une addition apportant une précision à la proposition qui précède. — להם n'est pas un datif de réciprocité « les uns envers les autres », car 19 s. n'explique pas ainsi l'assimilation qui est faite des hommes aux animaux : ils sont dits pareils aux bêtes, non pas en raison de leur conduite les uns envers les autres, mais à cause de leur nature animale et mortelle. להם serait donc un datif d'intérêt propre (Kön. III, 36) : « quant à eux » ou « par rapport à eux-mêmes », « en eux-mêmes ». Cette fin de v. est bien surchargée. Grätz, Sieg. Bart. effacent les deux derniers mots : המה serait une dittographie des dernières lettres du mot précédent et להם une glose. Mc N., s'appuyant sur ce que G a rendu par καίγε αὐτοῖς, veut lire גם להם « même à leurs propres yeux » (voir le v. suivant). La variante de G tend à prouver qu'en effet le texte n'est pas sûr en ce qui concerne המה, mais le confirme pour להם qui se retrouve d'ailleurs avec le même sens au v. suivant.

Il est nécessaire, pour l'intelligence du v., de savoir s'il constitue un développement nouveau et indépendant, comme la traduction adoptée le suppose, ou si au contraire il se rattache étroitement à ce qui précède comme une conclusion ou une explication des faits immédiatement énoncés. De la réponse qui est apportée à cette question dépend aussi l'interprétation de l'assimilation faite, par l'auteur, de l'homme à la bête. אמרתי qui commence le v. ne marque pas une connexion. ואמרתי en introduit une dans II, 15 et IX, 16, comme ודברתי dans II, 15. Mais אמרתי (דברתי) n'a pas cette force : dans I, 16; II, 1; VII, 23, il ouvre des propositions indépendantes, sans lien étroit avec les précédentes. Même dans VI, 3 et VIII, 14 où אמרתי annonce des conclusions, le lien entre les propositions est marqué d'une autre manière. Il ne peut y avoir de doute sur la portée de אמרתי que dans III, 17; mais ce texte est d'origine secondaire et ואמרתי peut y être primitif, puisque G le lisait dans son original hébreu (voir le com. de ce v.). Donc la présence de אמרתי en tête de la phrase ne préjuge rien quant à l'enchaînement des propositions. Cet enchaînement s'imposerait cependant si l'on devait traduire : « Cela arrive à cause des fils de l'homme, pour que Dieu les éprouve, etc. ». Cette traduction

semble favorisée par Gen. XLIII, 18 : « Et ils (les frères de Joseph) dirent : A cause de l'argent qui revint dans nos sacs la première fois nous sommes introduits, pour se jeter sur nous et pour tomber sur nous, etc. ». Mais comme on voit, la proposition principale est exprimée dans ce texte : « nous sommes introduits » ; elle est au contraire absente dans Qohéleth, il faut en supposer l'ellipse, et en la rétablissant introduire une liaison qui n'est pas autrement exprimée. C'est ce que font néanmoins la plupart des com. : Zirk. Knob. Ew. Vaih. Del. Mot. Wright, Bick. Sieg. Mc N. Haupt, Bart. Mais ils se divisent naturellement quand il s'agit de déterminer quelle pensée se cache sous les mots « cela arrive » (ou termes analogues qu'on supplée) et de dire par conséquent quel lien logique rattache le v. 18 à ce qui précède et quelle est la portée exacte, dans ce même v., de l'assimilation de l'homme à la bête. D'après les com. qui maintiennent l'authenticité du v. 17, « cela » représenterait le retard apporté par Dieu à l'exercice de sa justice (l'idée de ce retard surgirait de la comparaison des vv. 16 et 17), et l'assimilation de l'homme à la bête consisterait en ce que son sort avant le jugement final est sans rapport avec son mérite ou son démérite moral : « Les hommes sont soumis à des chefs injustes et méchants (16), mais une sanction morale interviendra, par les soins de la Providence, en temps opportun (17) ; le retard de cette sanction a pour but d'abord d'éprouver les hommes, c'est-à-dire en leur laissant provisoirement toute liberté d'action de permettre le classement des bons et des méchants, ensuite, de démontrer que la destinée de l'homme, au moins tant que n'intervient pas la justice divine, ne diffère pas de celle de l'animal (18) : elle aussi est soumise à l'arbitraire, à la violence, au hasard, et non plus que parmi les bêtes il n'y a proportion parmi les hommes entre le mérite moral et la destinée. » Del. peut être considéré comme le modèle de cette interprétation. Les com. au contraire qui considèrent 17 comme interpolé rattachent naturellement notre v. au v. 16. Pour eux, « cela » représente l'injustice et la méchanceté des autorités humaines, et l'assimilation de l'homme à l'animal consiste ou bien en ce que, par suite de l'absence totale de rétribution, jamais son sort ne sera réglé d'après son mérite moral : « Dieu permet le règne de la violence dans la société humaine (16) pour bien montrer qu'elle n'est pas soumise à d'autres lois que la société des bêtes (18) et que les hommes n'ont pas à compter pour eux non plus sur un triomphe de l'ordre moral » (Sieg.), ou bien même en ce que sa moralité ne vaut pas mieux que celle des bêtes : « La corruption qui règne dans les affaires civiles et religieuses (16) sert à démontrer que l'humanité, bien qu'elle ait reçu le don de l'intelligence, n'atteint pas un niveau (moral) supérieur à celui de l'animal (18) » (Bart.).

Que valent ces interprétations ? On a dit déjà que la traduction qui leur sert de base ne s'impose pas : une autre est possible, qui n'exprime pas une connexion aussi étroite entre 16-17 d'une part et 18 de l'autre. Mais le grand tort des commentateurs nommés ci-dessus est de faire intervenir dans notre chapitre l'idée de rétribution morale qui lui est absolument étrangère, et cela sans autre motif que le désir de créer, entre deux versets embarrassants, l'enchaînement rigoureux qu'une traduction douteuse suppose. Tout notre chapitre en effet, et il faut insister sur ce point pour l'exacte intelligence tant des vv. 19-21 que du v. 18, tout notre chapitre se déroule en dehors de l'idée

de sanction morale, en dehors de cette idée que le bonheur est dû à la vertu et constitue régulièrement son apanage. Seul le v. 17 suppose le principe de la rétribution et même affirme son existence. Mais il est d'insertion postérieure dans le livre, comme Bart. et Sieg. le reconnaissent. Au v. 18, לברם « pour les éprouver » paraît introduire le point de vue moral. Mais le sens du terme est fort discutable, et la notion du bien et du mal, voire la distinction des bons et des méchants, ne sont pas encore la rétribution. Quant au v. 16, qu'on pourrait aussi être tenté d'alléguer, il mentionne l'injustice et la méchanceté des chefs du gouvernement, mais il n'affirme pas précisément le principe de la sanction morale, ni ne se plaint qu'elle ne soit pas réalisée ici-bas. Jamais les autorités humaines, même dans la pensée de Qohéleth, n'ont eu pour fonction de remplacer le juge suprême, de récompenser toutes les bonnes actions, ni de punir toutes les mauvaises. La justice humaine ne réalise qu'une part infime de la sanction morale, et si sa prévarication peut être un malheur pour les faibles, elle n'équivaut certainement pas à l'absence de rétribution. Dans l'ensemble du chapitre, il est question à plusieurs reprises du succès (9, 12-13, 19 *c*, 22) et de savoir à quoi il est attaché et de quoi il dépend (11, 14-15); mais la moralité n'est nulle part indiquée comme moyen de l'obtenir, ni on ne lui fait le reproche d'être impuissante à le procurer. Même dans la comparaison de l'homme avec la bête (19-21), quoi qu'on dise assez ordinairement, l'auteur n'introduit pas non plus le point de vue de la rétribution, ni même celui de la moralité. Il assimile, il est vrai, la fin de l'être raisonnable et la fin de l'animal; mais, si tant est qu'il se préoccupe d'un avenir d'outre-tombe, il se demande uniquement s'il y a par delà la mort un sort différent pour l'homme *quel qu'il soit* et pour la bête, et non pas si le juste y recevra un autre traitement que le coupable. Il ne dit pas non plus, ni n'insinue, que les vices de l'homme le ravalent au rang de la bête. Seuls les chefs sont accusés. La masse au contraire est plainte (cf. le com. du v. 16). Qohéleth ne dit pas que l'homme soit méchant comme la bête, mais qu'il est malheureux comme elle, et il n'attribue pas ses maux, pour l'instant, à l'absence de rétribution. C'est seulement aux chapitres VII-IX qu'il incriminera le défaut de sanction morale. Jusque-là, et même dans II, 14-16, il ne fait aucune allusion à la vertu de l'homme comme lui donnant droit à quelque avantage; il constate seulement que son intelligence, son habileté et son industrie sont insuffisantes à lui procurer un profit durable.

Il est aisé maintenant de saisir ce qu'ont d'artificiel et de faux les interprétations rapportées ci-dessus, car toutes supposent que l'idée de rétribution ou au moins de moralité domine tout le développement. Del. se heurte au caractère adventice du v. 17. Même dans l'état actuel du texte, l'idée du retardement de la sanction n'est pas exprimée, et si on peut la déduire logiquement de la comparaison des propositions, elle ne surgit pas d'elle-même du choc des deux vv. 16 et 17. Si quelque chose est sous-entendu dans 18, c'est évidemment la proposition principale de 17, mais cette proposition exprime beaucoup plus l'espoir et même la certitude du jugement que son délai. D'ailleurs Del. lui-même a fait observer au v. 18 que להם ne doit pas être interprété dans un sens de réciprocité « ils sont des animaux les uns pour les autres », parce que, dit-il, le v. 19 motive l'assimilation de l'homme à l'a-

nimal, non par leur conduite réciproque, mais par leur destinée individuelle. Rien de plus juste. Mais il faut dire de même que « cela arrive » ne doit pas être interprété du retardement de la justice divine, parce que les vv. 19 ss. « car etc. », qui expliquent et motivent le v. 18, ignorent et même excluent, pour l'instant, cette idée de retard ou de délai, et assimilent l'homme à l'animal jusque dans la mort et au delà. Il ne s'agit pas dans 19-22 d'une assimilation seulement conditionnelle ou temporaire de l'homme à la bête, comme le supposerait le v. 18 interprété selon Del., et rien n'autorise à ajouter à ce dernier v. les mots « tant que Dieu n'interviendra pas », car rien dans 19-22 ne fait espérer une intervention divine ultérieure. Au contraire, la conclusion pratique (22), qui est de cueillir ici-bas les joies possibles comme seul profit à espérer de l'existence, exclut pour le moment une pareille hypothèse. Sieg. n'est pas non plus exact quand il prétend que de la prévarication de la justice humaine Qohéleth déduit l'absence totale de rétribution pour l'homme, à l'instar de ce qui se passe chez les bêtes. Le raisonnement ne manquerait pas de pessimisme : il n'y a pas de justice humaine, donc il n'y a pas non plus de justice divine! Mais Qohéleth ne traite pas ici le problème de la sanction. Il n'attribue pas les maux qui accablent l'homme au défaut de rétribution, car il n'a pas supposé encore que le bonheur puisse ou doive être une acquisition de la vertu. Il le considère simplement comme la conquête de l'industrie et du labeur humains. Il n'a pas écrit : « que revient-il à l'homme d'avoir fait le bien et évité le mal », mais : « que lui revient-il de son travail et de sa sagesse » (I, 3; II, 11, 15, 22-24; III, 9, 11-12, 22). Bart. n'est pas davantage dans le vrai en faisant dire à l'auteur que l'homme au point de vue moral se ravale au rang des bêtes. Qohéleth ne compare point la conduite de l'homme et celle de l'animal, mais leurs destinées, leur mort pareille, et il ne fait pas non plus des hommes en masse des êtres corrompus et pervers.

Il faut donc rejeter toutes ces interprétations et renoncer du même coup à établir une suite rigoureuse entre 16 (ou 16-17) et 18. C'est à quoi invite le v. 19, lequel annonce clairement qu'il motive et explique 18, et marque ainsi que ce dernier v. se rattache plutôt à ce qui le suit qu'à ce qui le précède. Si l'on entre dans cette voie et qu'on accepte la traduction donnée, le chapitre entier apparaîtra d'une suffisante unité. L'auteur met en lumière, dans une sorte de gradation douloureuse, la misère de l'homme. Sans remonter à une cause morale, à un démérite, il en indique les formes, ou si l'on veut, les causes immédiates : d'une part le caractère d'incompréhensibilité et de nécessité du gouvernement divin (1-15), d'autre part l'injustice et la méchanceté des gouvernements humains (16). Au total, la condition faite à l'homme n'est pas meilleure que celle de la bête (18). L'homme n'a en tout cas aucun avantage durable sur l'animal, puisque sa fin est pareille (19-21). On pourrait spécifier et dire que durant sa vie l'homme n'est pas avantagé, parce qu'il n'est ni plus savant ou plus fort (1-15) ni moins maltraité que les bêtes (16). Mais ce serait donner à la pensée de Qohéleth une précision qu'elle n'a pas. Il suffit de dire que 1-16 a porté son esprit à un degré de pessimisme tel, que l'assimilation de l'homme aux êtres inférieurs lui paraît simplement juste. Ainsi, sauf le v. 17 qui est d'une autre main, tout le développement est cohé-

bêtes. » 19 Car 'le sort' des fils de l'homme et 'le sort' de la bête sont 'un sort' identique pour eux : telle la mort de l'un, telle la mort de l'autre, et il n'y a qu'un même souffle (de vie) pour tous (deux).

19. מִקְרֵה... וּמִקְרֵה... מִקְרֵה GCSh P Jér. T; M מִקְרָה... וּמִקְרָה... וּמִקְרֶה.

---

rent. Le mouvement de la pensée se continue, et il s'achève dans une affirmation nouvelle (18 ss.) qui, sans être la conclusion stricte de 16, est cependant en harmonie avec toute la première moitié du chapitre. Si l'on pouvait établir que la traduction adoptée est incompatible avec l'usage de la langue, il faudrait, en raison des idées qui dominent le contexte, conclure que le v. 18 a été retouché, en même temps que le v. 17 était introduit, et dans le dessein de l'adapter aux mêmes idées; car ni l'un ni l'autre verset ne seraient en harmonie avec 19-22.

Sur la pensée de ce v. voir Ps. XLIX, 13, 21, et comparer Sag. II, 2-3. — Zapl. supprime sans motif sérieux אמרתי אני בלבי.

19. להם qui dans M termine le v. précédent a été transporté par G C Sh P au commencement du v. 19, et G suivi par C Sh a traduit par καίγε αὐτοῖς qui suppose גם להם (cf. DILLMANN, p. 10). — כי a été lu par Sh Grégoire d'Agrigente P (ܡܛܠ étant une corruption de ܡܛܠ; cf. KAM. *ZATW*, 1904, p. 201 et Mc N.) Jér. VT. Mais G se présente sous quatre formes différentes : 1° ὅτι συνάντημα Grég. Agr. Sh. 2° οὗ συνάντημα G (B) et C. 3° συνάντημα G (AC 68 106 161 248 261). 4° ὡς συνάντημα G (א V et les autres minuscules). 2° représente le plus ancien état de G, οὗ étant probablement une corruption de ὅτι, intentionnelle d'après Mc N. (cf. XI, 9 dans G), mais peut-être accidentelle, puisque la pensée de l'original est restée intacte dans le reste de la version. 1° et 3° sont des corrections faites d'après l'hébreu; 4° serait d'après Mc N. ou bien une traduction de l'hébreu lu fautivement כמקרה, ou bien, et cette hypothèse est plus vraisemblable, une corruption de 3° par dittographie de —οις qui termine le mot précédent. — מִקְרֶה... וּמִקְרֶה à l'état absolu (GK 93 *rr*) est maintenu par Ew. Ginsb. Del. Wright, Now. Bick. Gietm. Au contraire l'état construit מִקְרֵה, lu par toutes les versions anciennes, est adopté par Knob. Tyl. Wild. Sieg. Mc N. Haupt, Zapl. Bart. D'après Wild. Sieg. Zapl., les massorètes auraient introduit l'état absolu sous l'influence d'un préjugé dogmatique, afin d'éviter une assimilation absolue de l'homme à l'animal. — Dans ומקרה *secundo*, les com. qui suivent la Massore considèrent le ו comme introduisant l'apodose (Kön. III, 415 *z*); cf. V, 6. Mais il n'a pas été lu par G C Sh P Jér. T, et il manque aussi dans 41 mss. K. de R. Il a dû être ajouté dans M en corrélation avec l'état absolu des deux מקרה qui précèdent. La leçon des versions est certainement préférable. Winckl. et Sieg. veulent corriger en כְּמִקְרֵה... מִקְרֵה... מִקְרֵה, mais sans motif suffisant. — להם est rendu exactement par G (B) C Jér ; mais לכל est supposé par G (א c.a) Sh (÷ αὐτοῖς/πᾶσιν, mais sans doute pour αὐτοῖς ÷ πᾶσιν/) 4 mss. K. de R., et לכלם par G (V 253) Grégoire d'Agrigente P T. — מותר ne se rencontre ailleurs dans la Bible hébraïque que dans Prov. XIV, 23; XXI, 5.

Et l'avantage de l'homme sur la bête est nul, car tout est vanité.
20 Tous (deux) vont dans un même lieu; tous (deux) sont sortis de

G (א^{c.a} V 253) Θ καὶ τίς περίσσεια, G (tous les autres mss.) C Sh καὶ τί ἐπερίσσευσεν, et Σ καὶ τί πλέον traduisent par une interrogation, ce qui suppose מה־יותר comme dans vi, 8, 11. — Sieg. Haupt, Zapl. effacent de ce v. כי הכל הבל; Haupt et Zapl. suppriment en outre מן־הבהמה, et Haupt seul retranche le commencement du v. jusqu'à הבהמה *primo*.

מקרה (cf. ii, 14 s.) désigne le sort final de l'homme et de l'animal. Qohéleth ne veut sans doute pas dire que la destinée de l'homme est d'un bout à l'autre aussi misérable que celle de la bête, mais que les avantages de l'homme, s'il en a, disparaissent à la mort. De même donc que le sage, à la fin, n'est pas plus avancé que l'insensé (ii, 15-23), de même l'homme n'a pas d'avantage durable sur l'animal; car il meurt comme lui et perd en un instant, et pour toujours, les biens péniblement amassés (cf. v, 14-15; vi, 4-6; ix, 5-6, 10).

Sur le sens et la portée de רוח voir le v. 21. — כל est interprété comme dans ii, 14; cf. ce v.

20. G n'a pas lu ou a omis הולך comme en témoignent G (B א 68 147 157 159 254) et le fait que les autres mss. ne placent pas πορεύεται au même endroit : G (א^{c.a} A C) l'ajoute après τὰ πάντα, mais G (V) après ἕνα. — Ἐπιστρέψει dans G (B 68 254 261 296) suivi par C Sh Jér. devient ἐπιστρέφει dans G (א A C V et les autres minuscules) conformément à M dont P et V ne s'écartent pas. Il est possible que la confusion se soit produite dans le grec entre ψ et φ, mais le groupement des témoins paraît bien indiquer que ἐπιστρέψει est primitif dans G et donc que celui-ci a lu ישׁוּב (cf. Gen. iii, 19) au lieu de שָׁב. En tout cas, si ἐπιστρέψει est une corruption, la corruption est très ancienne, et ἐπιστρέφει représente une correction faite d'après l'hébreu. — Haupt omet le commencement du v. jusqu'à אחד.

Ce v. développe et précise la pensée du précédent. כל représente à tout le moins l'homme et l'animal ou d'une façon générale tous les êtres vivants. מקום est expliqué par העפר et représente donc la terre (cf. vi, 6), et non pas le cheol. Il n'en faudrait pas conclure avec Sieg. que Qohéleth nie l'existence du cheol. Il l'affirme au contraire expressément dans ix, 10. Sieg., il est vrai, estime que ce dernier texte, parce qu'il est en contradiction avec notre v., doit être attribué à un autre auteur. Mais les deux passages ne sont pas contradictoires, le point de vue seul diffère. La Genèse, qui parle dans iii, 19 comme fait ici Qohéleth, affirme néanmoins l'existence du cheol dans xxxvii, 35; xlii, 38; xliv, 29, 31 (tous textes d'origine iahviste); Job, x, 9, qui fait aussi retourner l'homme à la poussière, exprime fréquemment la foi au cheol (vii, 9; xi, 8; xiv, 13, etc.) et va jusqu'à le mettre en parallélisme avec la poussière (xvii, 13-16), ce qui montre bien que les deux concepts ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Pour l'instant, Qohéleth considère seulement que la mort de l'homme est en soi pareille à celle de l'animal. Que l'homme ait été tiré de la poussière (Gen. ii, 7) aussi bien que les animaux (Gen. i, 24; ii, 19), et qu'il y doive retourner (Gen. iii, 19), ce sont des vérités, l'une traditionnelle, l'autre expérimentale, que les auteurs hébreux aiment à rappeler

la poussière, et tous (deux) retournent à la poussière. [21] Qui sait ‘si’ le souffle (de vie) des fils de l'homme monte en haut, et ‘si’ le souffle (de vie) de la bête descend en bas vers la terre ?

21. הַעֹלָה ... הַיֹּרֶדֶת G C Sh P V A T ; M הָעֹלָה ... הַיֹּרֶדֶת.

(Job, x, 8-9; xxxiv, 15; Ps. civ, 29; cxlvi, 4; cf. B. S. xl, 11, qui s'explique dans le sens de xli, 10).

21. Au lieu de מִי M VT, וּמִי a été lu par G Sh C P Jér. et 60 mss. K. de R. L'interrogation est ici encore de pure forme et équivaut à une négation : « on ne sait pas » (cf. i, 3; ii, 2, 22, etc., et avec ידע, ii, 19; vi, 12; Ps. xc, 11).

D'après toutes les versions, y compris T, on doit vocaliser הַעֹלָה... הַיֹּרֶדֶת. L'immense majorité des interprètes modernes, excepté pourtant Hengstenberg et Motais, reconnaît que ces deux participes sont précédés du ה interrogatif et non pas de l'article; cf. GK 100 *m* et Köx. II, p. 240 et III, 379 *a*, 414 *d*. L'interrogation qui vient en tête de la phrase, et tout le contexte des versets voisins, ne permettent aucun doute. Si par un artifice quelconque, d'ailleurs illégitime, on transforme l'interrogation dubitative en affirmation, on obtient une pensée qui contredit formellement le v. précédent et le suivant, lesquels en ce cas devraient aussi être modifiés. Au point de vue grammatical, l'adjonction du pronom הוא à chacun des deux participes marque la formation de deux propositions nouvelles : elle implique par conséquent le caractère interrogatif du ה qui introduit ces propositions, et interdit au contraire de considérer les participes comme des appositions (précédées de l'article) aux compléments directs (רוח *bis*) de la proposition précédente. La présence du pronom n'a pas de raison d'être si ה est article; elle est requise pour représenter רוח si ה est interrogatif. Driv. (*H. T.* 190, obs.) cite en exemple Nomb. xiii, 18-20, qui est en effet très instructif à cet égard : il s'y trouve au v. 18 une construction similaire, dans laquelle on rencontre à la fois ה article suivi seulement du participe, puis ה interrogatif suivi du pronom. Le même exemple montre que ה s'emploie aussi bien dans l'interrogation indirecte que dans la directe, l'hébreu ne distinguant d'ailleurs pas l'une de l'autre (GK 150 *i*). La seule question qu'on puisse poser est de savoir si la vocalisation massorétique exclut le sens interrogatif, si l'on doit par conséquent la modifier et accuser les Massorètes d'avoir introduit l'article sous l'empire d'un préjugé dogmatique, en vue de rendre orthodoxe un passage inquiétant. Ew. Sieg. Wild. GK 100 *m* n'hésitent pas devant cette accusation. Au contraire Bart. prétend que la vocalisation actuelle peut convenir au ה interrogatif et cite en exemple pour le premier cas (הָעֹלָה) : הָאִישׁ, Nomb. xvi, 22, et pour le second (הַיֹּרֶדֶת) : הַבְּרֹב, Job, xxiii, 6; הַבָּאִים, Is. xxvii, 6; הַיִּיטַב, Lév. x, 19. Mais dans Nomb. xvi, 22, qui est d'ailleurs unique, la Massore a voulu indiquer l'article (GK 100 *m*; Köx. II, p. 240). Quant aux exemples suivants, le premier (Job, xxiii, 6) ne porte pas, car la vocalisation הַ suivie du *dagech* fort se rencontre en fait plusieurs

fois devant une consonne avec *chewa* (GK 100 *l*; Kön. II, p. 239), mais ce n'est pas le cas dans Qohéleth; le second vaut moins encore, car Is. xxvii, 6 n'est pas interrogatif; reste donc seulement Lév. x, 19 qui est unique. Les autres exemples qu'on pourrait apporter ne sont pas suffisamment garantis (cf. Kön. II, p. 238-240). Dans ces conditions, il est difficile d'admettre que la vocalisation massorétique ait été introduite pour exprimer l'interrogation. Ce n'est point par hasard que deux anomalies, dont l'une au moins (la première) est sans exemple, se sont donné rendez-vous dans un texte pareil : ce fait résulte d'une intention, l'intention de faire lire l'article et par là de supprimer l'expression d'un doute qui paraissait scandaleux.

Les deux sujets des propositions subordonnées, רוח... ורוח, ont subi l'attraction du verbe de la principale et sont passés dans celle-ci pour y jouer le rôle de compléments directs. Cette construction est facilement admise après les verbes qui expriment la perception (GK 117 *h*); cf. Qoh. ii, 24; viii, 17; et avec ידע, Ex. xxxii, 22; II Sam. iii, 25, etc. On la trouve dans l'interrogation indirecte : Ex. xvi, 4; Deut. xiii, 4; Nomb. xiii, 18; Esdr. ii, 59; Néh. vii, 61 (Kön. III, 414 *d*).

Plusieurs com., parmi lesquels Knob. Elst. Ginsb. Del. Wright, Cheyne (*Job and Solomon*, p. 228), Wild. et Haupt, ont confondu la *rouaḥ* dont il est ici question avec la *néphech* (נפש) ou l'âme, et conclu que le v. révoque en doute ou même nie formellement l'immortalité (« qui sait si l'esprit de l'homme monte en haut ») de l'âme humaine, laquelle périrait à la mort comme celle des bêtes (« qui sait si l'esprit de la bête descend en bas vers la terre »). Mais la *rouaḥ* désigne le souffle impersonnel de vie, ce que nous dénommerions force vitale (Gietm. Sieg. Bart. BCB, GB), tandis que la *néphech* seule est l'âme individuelle et personnelle. Sans doute, *rouaḥ* n'exprime pas toujours et exclusivement le principe universel de vie. Ce terme peut désigner aussi un esprit individuel, même humain (cf. A. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, Paris, 1906, I, p. 58 ss., qui se réfère entre autres à Gen. xlv, 27; Jos. v, 1; I R. xxii, 22; Ez. ii, 2; Zach. xii, 1; Prov. xvi, 2; Cant. v, 6). Mais « on ne trouve que le mot *néphech* pour désigner l'âme en tant qu'elle subsiste après la mort » (Lods, *ibid.*). Si *rouaḥ* ne reçoit jamais cette acception, de quel droit la lui imposerions-nous ici?

Nous ne le ferions pas d'ailleurs sans introduire dans l'interprétation de notre livre une véritable incohérence. Si en effet on traduit *rouaḥ* par « l'âme », il faut dire que Qohéleth nie au chapitre iii la survivance de celle-ci (21 n'exprime que le doute, mais 19 serait bien une négation), pour l'affirmer au contraire dans xii, 7. Car il n'existe aucun motif de changer à la fin du livre le sens du mot, l'opposition restant la même entre la poussière et la *rouaḥ*. Il est vrai que dans iii, 21 l'auteur parle du « souffle de l'homme » et dans xii, 7 du « souffle » tout court. Mais il ne s'ensuit pas que celui-ci reste une chose impersonnelle, propriété de Dieu, tandis que celui-là serait la même force, mais individualisée, devenue possession au moins temporaire de l'homme et constituant la *néphech* personnelle. Les auteurs bibliques ignorent des distinctions si subtiles. Au Ps. civ, le souffle de vie est indifféremment appelé « souffle des bêtes » (v. 29) et « souffle de Dieu » (v. 30), et dans Job, xxxiv,

14, la vie de « toute chair », considérée comme résidant dans les êtres individuels, est appelée aussi bien « le souffle de Dieu ». D'ailleurs, si tant est qu'on puisse accorder ensemble vaille que vaille les deux textes III, 21 et XII, 7, entendus de l'âme, en faisant intervenir dans l'intervalle du premier au second un progrès de la pensée dont la preuve n'est nulle part, on ne peut concilier ni l'un ni l'autre avec IX, 10. Ce dernier v. affirme en effet la croyance au cheol : il dit formellement que l'homme y descend après la mort. Or soit III, 21, soit XII, 7 sont incompatibles avec cette affirmation si la *rouaḥ* est l'âme personnelle. III, 21 exclut le cheol en ne laissant à l'âme défunte qu'une alternative, la destinée des bêtes (on ne prétendra pas que les Juifs envoyaient celles-ci au cheol) ou l'ascension vers Dieu. XII, 7 l'exclut encore plus radicalement en se prononçant pour la seconde hypothèse, c'est-à-dire en renvoyant la *rouaḥ* vers le créateur. Le corps à la poussière, l'âme à la terre (III, 19) ou à Dieu (XII, 7), il ne reste rien de l'homme qui puisse descendre au cheol : que devient l'affirmation de IX, 10? Et pourtant rien n'autorise à la rejeter, comme le fait Sieg., car elle contient la pure tradition juive et cadre parfaitement avec le pessimisme de Qohéleth. Mais ce n'est pas seulement IX, 10, c'est toute la pensée de l'auteur qui proteste contre l'identification de l'âme avec la *rouaḥ*. Dans cette interprétation, en effet, l'ouvrage se termine, comme on l'a dit, par l'affirmation incontestable dans XII, 7 de la foi à l'immortalité de l'âme. Or si Qohéleth avait connu l'immortalité bienheureuse, il n'aurait pas écrit son livre, car la plupart de ses critiques contre la vie n'auraient plus aucun sens ni aucune raison d'être. Voir le com. de XII, 7.

Mais le v. lui-même qu'il s'agit d'interpréter se refuse à l'identification de l'âme avec la *rouaḥ*. On ne prend pas assez garde que la proposition concernant la bête est interrogative et par conséquent dubitative, aussi bien que celle qui concerne l'homme. Sans doute, on ne va pas jusqu'à traduire : « qui sait si l'esprit des fils de l'homme monte en haut, *tandis que l'esprit de la bête descend en bas vers la terre* », mais on interprète à peu près comme si le second membre contenait une affirmation. Et pourtant Qohéleth met aussi bien en doute que l'esprit de la bête se perde dans la terre. Or, si « l'esprit » n'est pas autre chose que l'âme individuelle, et si, selon nos exégètes, « descendre en bas » est « périr à jamais » et « monter en haut », « jouir auprès de Dieu de l'immortalité bienheureuse », quelle est donc exactement la question que se pose Qohéleth au sujet de l'âme des bêtes? Se demande-t-il vraiment si pour elle aussi la mort est l'anéantissement ou si une autre destinée ne l'attend pas?

La *rouaḥ* n'est donc pas la *néphech*. Notre texte doit s'entendre d'après Gen. II, 7 : « Iahvé Dieu forma l'homme de la poussière du sol, et il souffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint une *néphech* vivante », Job, XXXIV, 14-15 : « S'il (Dieu) ramenait à lui sa *rouaḥ*, s'il retirait à lui son souffle, toute chair expirerait à l'instant, et l'homme retournerait à la poussière », et Ps. CIV, 29-30 : « Tu retires leur souffle; ils expirent et retournent à leur poussière. Tu envoies ton souffle; ils sont créés et tu renouvelles la face de la terre »; cf. Is. XLII, 5; Job, XXVII, 3; XXXII, 8; XXXIII, 4. L'homme et l'animal vivent grâce à une communication temporaire du souffle de Dieu. La vie est chose trop excellente pour n'être pas divine au moins dans son ori-

gine. D'autre part, le souffle était quelque chose de mystérieux, apparaissant et disparaissant avec la vie, insaisissable et incompréhensible. On en fit non seulement le signe, mais le véhicule et le principe de la vie. Il faut lire dans la Sagesse (II, 2-3) l'argumentation des impies : « Le souffle de nos narines n'est qu'une vapeur... Notre corps tombera en cendres et le souffle se dissipera comme une vapeur sans consistance ». Découvrir que le souffle n'est qu'un peu d'air expiré pouvait devenir un scandale et servir d'argument aux matérialistes de ce temps-là. On identifiait donc avec le souffle la force vitale elle-même. Dieu l'avait donnée, tandis que la terre avait prêté un peu de poussière. A la mort, celle-ci faisait retour au sol; mais la force vitale, le souffle, était chose trop noble et trop divine pour ne pas retourner à son auteur.

L'assimilation du souffle de vie de l'homme et de la bête dans notre texte n'a dès lors rien de surprenant. Elle est également faite dans Job, XXXIV et au Ps. CIV. Qohéleth veut dire que la vie de l'un n'est pas d'une essence supérieure à celle de l'autre. Toutes deux sont périssables; l'homme et l'animal sont égaux devant la mort. Seulement tandis que Job et le Psaume n'auraient pas hésité à faire remonter à Dieu le souffle de la bête expirée, Qohéleth témoigne d'une époque plus récente et d'une psychologie un peu plus raffinée. De son temps on n'assimile plus si naïvement le souffle de vie de l'animal au souffle de Dieu. Peut-être aussi un sens nouveau de la dignité humaine se fait-il jour. Le souffle de vie de la bête va se perdre dans la terre. Seul celui de l'homme remonte au créateur. Dieu reste l'auteur de la vie animale, aussi bien que de la vie humaine. Mais le respect qu'on a pour lui ne permet plus de lui renvoyer la *rouaḥ* de la bête, et le respect qu'on a pour l'homme exige qu'on retourne sa *rouaḥ* au créateur. La piété envers les morts fait qu'on donne la sépulture au corps humain, tandis qu'on ne se préoccupe pas de celle d'un âne (Jér. XXII, 19). La *rouaḥ* de l'homme doit être recueillie auprès de Dieu : non plus que son corps, elle ne doit voisiner avec la dépouille de la bête.

Ainsi interprété notre texte ne contredit ni XII, 7, ni IX, 10. Qohéleth, constatant que la vitalité humaine n'est pas plus persistante que la vitalité animale, se demande si l'une est meilleure que l'autre et s'il vaut la peine de la faire remonter à Dieu (III, 21), puis en fin de compte il se range à l'opinion commune (XII, 7). Quant au v. 10 du ch. IX qui affirme l'existence du cheol, il n'est pas incompatible avec la conception ci-dessus exposée de la *rouaḥ*. Qu'on veuille bien remarquer d'abord que les livres bibliques qui professent expressément la théorie de la *rouaḥ*, souffle impersonnel de vie (Gen. II, 7; Job, XXXVII, 3, etc.), affirment néanmoins la survivance de la *néphech* dans le cheol après que Dieu a retiré son souffle (voir les textes cités dans le com. du v. précédent). Qohéleth a pu faire de même. Qu'on ne dise point qu'il y a à cela une contradiction, que la *néphech* est inutile et sans raison d'être à côté de la *rouaḥ*, et que, dans tous les cas, le souffle de vie remonté à Dieu, la *néphech* ne peut plus exister même dans le cheol. L'affirmation de nos auteurs est nette : ils croient à la fois à la *rouaḥ* et à la *néphech*, et celle-ci descend dans le cheol. Si le raisonnement qu'on leur oppose était valable, il faudrait seulement conclure qu'ils n'ont pas su faire la synthèse des notions reçues : ils les auraient superposées l'une à l'autre dans leur esprit sans

22 Et j'ai vu qu'il n'y a rien de meilleur pour l'homme que de se

parvenir à les harmoniser. Mais l'objection prouve surtout qu'on a mal compris. Outre le corps et l'âme, il y a dans l'homme la vie elle-même. L'Hébreu, esprit réaliste et concret, ne consent pas à faire de la vitalité une simple abstraction. Bien qu'il ignore nos catégories, nous pouvons dire cependant qu'il ne fait pas du souffle de vie une substance distincte de l'âme, mais une qualité de l'être humain tout entier, qualité communiquée par Dieu, qui en reste le maître et la retire quand il veut. Le souffle retourné à son auteur, il est à la rigueur exact de dire que non seulement le corps, mais même la *néphech* ne vit plus (cf. Nomb. vi, 6; Lév. xxi, 11), car on ne conçoit pas d'autre activité que la vie et l'activité terrestres. L'âme subsiste cependant, mais d'une existence qui n'est pas à proprement parler la vie. On ne conçoit, en effet, cette existence que comme la négation de la vie présente, la seule dont on ait l'idée, ou plus exactement, afin de pouvoir garder encore un concept de l'âme et en parler, comme un amoindrissement extrême de cette vie. Quoi qu'il en soit, la *néphech* existe dans l'homme nonobstant la conception reçue de la *rouaḥ*, et elle continue à subsister après la mort. Qohéleth, en hésitant (iii, 21) sur la direction que prend la *rouaḥ* du trépassé, ne détruit pas la notion du cheol où se rend la *néphech*, de même qu'en faisant remonter la *rouaḥ* à Dieu (xii, 7), il n'introduit pas un mode supérieur de survivance.

Mais, dira-t-on encore, si Qohéleth croit au cheol, comment se fait-il qu'il ne le mentionne pas ici pour différencier le sort final de l'homme de celui de l'animal? C'est que pratiquement la survivance dans ce triste séjour ne comptait pas pour le bonheur de l'homme. Elle équivalait seulement à la privation, sans compensation connue, de tout ce qui fait la vie présente : tel est bien d'ailleurs le sens de ix, 10 (cf. v, 14; ix, 6). Rien d'étonnant à ce que Qohéleth, qui suppute l'actif de la destinée humaine, ne fasse pas entrer le cheol en ligne de compte.

On voit aussi ce qu'il faut penser de l'opinion de Knob. Sieg. Wild. d'après lesquels notre auteur nierait l'immortalité de l'âme. Il n'est question que de la *rouaḥ* dans nos textes, et non point de l'âme. La survivance de celle-ci n'est donc point rejetée. Quant à l'immortalité bienheureuse, en tant qu'elle implique la réalisation de la rétribution morale, c'est un concept que Qohéleth n'a pas connu. Il n'imagine pas que l'homme trouve la félicité au delà de la mort; le seul bonheur pour le trépassé serait de revenir sur terre (v, 14; ix, 6, 10; cf. Job, xiv, 13-14). Se reporter à l'*Introd.* p. 176 ss., 186 ss.

Sur les tentatives faites par le P. Condamin (*RB*, 1901, p. 373) et le P. Zapletal (p. 80), pour expliquer ce verset en fonction des doctrines apocalyptiques sur l'état des âmes après la mort, voir l'*Introd.* p. 73 ss. — Sieg. considère לארץ comme une addition d'un glossateur qui a voulu indiquer explicitement que la *rouaḥ* des bêtes ne descendait pas au cheol. Mais du moment qu'il s'agit uniquement de la *rouaḥ*, les mots « en bas », même sans autre précision, ne désigneraient pas le séjour des morts.

22 *a*. מאשר exprime le comparatif (Kön. III, 392 *e*). — מעשׂי peut être un sing. (cf. GK 93 *ss*), mais il n'y a pas de motif de ne pas en faire un pluriel.

réjouir dans ses œuvres, car c'est sa part : car qui lui donnera de découvrir ce qui arrivera par la suite ?

— Sur חלק, cf. II, 10. — Haupt rejette האדם comme une glose qui détruit le mètre, et כי־הוא חלקו. — La pensée, qui exprime la conclusion de Qohéleth sur l'usage à faire de la vie, a déjà été énoncée dans II, 24 et III, 12, et elle sera répétée dans V, 17, 18; VIII, 15; IX, 7-9; XI, 8-10. Elle exclut évidemment des vv. précédents toute connaissance de la rétribution future ou de l'immortalité bienheureuse.

22 *b*. L'interrogation est ici encore de pure forme et équivaut à une négation. — « Qui le ramènera » (Ren.) ne traduit pas exactement יביאנו. Le sens de cet *hiph*. est « amener » et par conséquent ici « mettre en état de » (cf. Ps. LXXVIII, 71). Winckler (*Altor. Forsch*. IV, 351) lit יבינגו « qui lui apprendra », qui n'est pas nécessaire et ne se rencontre pas dans cette construction et avec ce sens : Néh. VIII, 2 est différent (Sieg.). — Le contexte de la première moitié du v. paraît d'abord indiquer pour ראות le sens de « jouir » (cf. II, 1, 24; III, 13), et c'est celui qu'ont admis Herz. et Scholz. Mais la très grande majorité des exégètes traduit par « voir » ou mieux encore par « connaître », et ce sens est confirmé par les passages parallèles (VI, 12; VII, 14; X, 14; cf. VIII, 7), qui expriment sûrement cette idée en termes légèrement différents. Comme il s'agit de connaître les choses avant qu'elles n'arrivent et non pas de les voir se réaliser, Sieg. a raison de traduire par « découvrir » (cf. BDB 908 *a* et voir le même verbe avec un sens analogue dans Jug. XVI, 5 et I Sam. XXIII, 22). — בְּמֶה est ainsi vocalisé, au lieu de בַּמָּה, devant la proposition relative (GK 102 *k*) dont les deux mots forment groupe.

אחריו est généralement traduit « après lui » et entendu au sens de « après sa mort » : voir Kön. (III, 401 *b*) et cf. Eccl. II, 12, 18; Job, XXI, 21, où l'expression a ce sens d'après le contexte, et Prov. XX, 7. En conséquence, la plupart des com. (entre autres Ginsb. Del. Bick. Sieg. Wild. Zapl., lequel pour ce motif transporte assez logiquement 22 *b* à la fin de 21) interprètent : « Qui donnera à l'homme de connaître ce qui lui arrivera après lui », et expliquent que Qohéleth par ces paroles continue à révoquer en doute l'immortalité de l'âme. On peut faire observer que dans « ce qui lui arrivera » le mot « lui » est une addition des interprètes. Mais la véritable question est de savoir si les faits désignés par la formule « ce qui arrivera » se passeront sur terre ou dans un autre monde, et, à supposer qu'ils se passent sur terre, s'il s'agit de faits qui doivent avoir lieu après la mort de l'homme ou de son vivant.

Le premier point n'est pas douteux : les événements dont Qohéleth se préoccupe se réaliseront sur terre et non pas dans un autre monde. Sa manière de parler le prouve à elle seule. Si les faits que l'homme voudrait tant connaître et qu'il ne peut prévoir doivent se dérouler sur terre, il est tout simple d'exprimer l'idée « après sa mort » par les mots « après lui », c'est-à-dire « lui parti et disparu du théâtre des événements ». Si au contraire il s'agit d'éventualités qui doivent se produire dans un autre monde, il n'est plus du tout naturel d'employer pour signifier « après la mort de l'homme » l'expression « après lui ». Ainsi on ne dirait pas : « ce qui arrivera dans l'autre

monde après lui », ni non plus : « ce qui lui arrivera après lui ». Donc, dans le contexte, et si « après lui » veut dire « après sa mort », il ne peut s'agir que d'éventualités terrestres : l'auteur, par sa façon de s'exprimer, trahit le lieu des événements qui préoccupent sa pensée, et ce lieu, c'est la terre. D'ailleurs le passage parallèle VI, 12 dit formellement : « qui fera connaître à l'homme ce qui arrivera après lui (?) *sous le soleil* », donc sur terre, et rien n'indique que notre v. émette une pensée différente. Nulle part, en effet, il faut bien le remarquer, Qohéleth ne se plaint que la destinée qui attend les hommes après le trépas soit incertaine. Il se plaint seulement de ce qu'elle est mauvaise. Il est suffisamment au fait du sort qui est réservé aux morts; c'est le cheol tel qu'il est décrit dans VI, 4-5; IX, 5-6, 10; XI, 8; c'est la perte, sans compensation, de tous les biens présents. Aussi n'a-t-il pas notre curiosité inquiète au sujet de l'au-delà. Il ne songe pas à l'immortalité bienheureuse qui préoccupe tant ses commentateurs. Il ne parle dans ce v. que de ce qui se passe ici-bas. Saint Jérôme ne s'est pas mépris sur la nature des événements auxquels notre auteur fait allusion : *Nec enim possumus, cum haec vita fuerit dissoluta, rursum nostris laboribus perfrui, aut scire quae futura sunt in mundo postea.* Il savait que jusqu'à la rédemption, la mort n'apportait à l'homme aucune espérance. Zöckl. et Now. estiment de même que Qohéleth a en vue ce qui se passera sur terre après la mort de l'homme, mais Now. précise en disant qu'il s'agit de savoir si la justice finira par triompher en ce monde. Pour Bart. l'ignorance humaine a pour objet aussi bien l'avenir terrestre que la destinée de l'âme après la mort.

Mais est-il vraiment question de ce qui se passera après la mort de l'homme? Il ne semble pas. Que viendrait faire en ce cas, dans le contexte, la réflexion : « *car* qui fera connaître à l'homme ce qui se passera sur terre après sa mort »? En quoi l'ignorance où est l'homme de ce qui arrivera ici-bas après son trépas doit-elle l'encourager à jouir sans retard des fruits de son travail? La question, ou plutôt la négation, que pose Qohéleth le préoccupe beaucoup, car il la répète souvent (VI, 12; VII, 14; X, 14; cf. VIII, 7). Mais il est bien trop positif pour s'inquiéter à l'excès de ce qui aura lieu sur terre après son départ. Si la connaissance d'un avenir si éloigné ne le laisse pas tout à fait indifférent, elle ne le passionne certainement pas. Now. essaie de motiver cette curiosité en lui donnant pour objet la réalisation terrestre de la sanction morale. Mais, outre que le point de vue de la sanction n'est pas celui de Qohéleth dans le présent chapitre et qu'il ne convient pas de l'introduire subrepticement sous des termes aussi généraux que « ce qui arrivera », en quoi l'ignorance ou la connaissance d'une rétribution temporelle se réalisant après sa mort peut-elle encourager l'homme à jouir du présent ou le détourner de le faire, puisqu'en aucune hypothèse il n'a, personnellement, rien à en espérer? Lorsque Qohéleth traite *ex professo* cette question, il réclame une sanction qui s'exerce du vivant de l'homme. Job avait dit déjà : Qu'importe à l'homme que justice soit faite sur la terre quand il n'y sera plus? Que lui en chaut-il? (XXI, 19-21). Et Qohéleth ne pense pas autrement (IX, 4-6; cf. VI, 3). Il n'y aurait qu'un moyen d'expliquer pareille question de la part de notre auteur, ce serait de supposer qu'il a connu les rêveries apocalyptiques et l'annonce d'un retour des morts à la vie terrestre. Mais c'est là une hypothèse

évidemment fausse et avec laquelle l'ensemble du v. ne s'harmonise pas : voir l'*Introd.* p. 73 ss.

Comme le texte a sûrement en vue ce qui se passera sur terre, et que ce qui s'y passera après la mort de l'homme ne peut décidément intéresser celui-ci au point de vue spécial de la jouissance, il reste à voir si אחריו ne pourrait être interprété autrement que ne font la plupart des com., c'est-à-dire autrement que par « après sa mort ». Σ traduit ici par μετὰ ταῦτα et comme il n'a pas eu un texte différent, il est clair qu'il a considéré le suffixe comme un neutre. Zirk. veut qu'on entende toujours אחריו, dans le livre, d'un avenir qui ne s'étend pas au delà de notre vie, et jamais de l'avenir qui suivra la mort. Gietm. traduit par *post hoc* ou *posthac*. Haupt, qui d'ailleurs traite 22 *b* comme une glose, rend par « ensuite », et dans les passages parallèles, sauf VI, 12, par un terme analogue. Cette interprétation de אחריו n'est pas sans exemple. Elle est la seule possible dans IX, 3 (voir ce v. où Jér. et V traduisent par *post haec*) et dans Jér. LI, 46 (cf. Gen. XIX. 26), et convient à tous les emplois de la formule dans Qohéleth. En fait cette formule ne s'y rencontre pas en dehors des textes parallèles et de IX, 5. Le lecteur peut se reporter en particulier à VII, 14, où l'interprétation qu'on défend ici est reçue par un grand nombre de com. Nous sommes donc autorisés à traduire par « dans la suite » et à nous croire en présence d'une forme analogue à יחדיו (sur ce dernier mot voir GK 135 *r*; Kön. III, 344 *h*; Barth, *ZDMG*, XLII, 356). Le suffixe (si suffixe il y a), qui à l'origine exprimait le neutre, s'est affaibli au point que l'expression entière n'a plus eu qu'une valeur adverbiale. אחריו en ce sens est probablement tardif : cf. Néh. III, 23, 39 (?). Traduire « après lui » et entendre non plus « après sa mort », mais « dans la suite et de son vivant », comme font dans VII, 14 Knob. et un assez grand nombre de com., ne paraît pas heureux.

Nous rejoignons ainsi une idée chère à Qohéleth, longuement expliquée dans 1-15, et qui convient parfaitement au contexte de 22 *a*. Il serait d'extrême importance pour l'homme, pour le succès de ses entreprises et pour son bonheur, de pouvoir par la sagesse prévoir le cours des événements : il agirait à coup sûr, au lieu de s'agiter au hasard. Malheureusement, si l'avenir ne nous réserve aucune surprise, en ce sens que tous les événements qui s'y produiront sont du déjà vu (I, 9-11; III, 15; VI, 10), l'ordre dans lequel ils doivent se dérouler nous échappe (III, 1-11; VIII, 6-7; IX, 11-12), parce que nous ignorons d'après quels principes se dirige celui qui les guide souverainement (III, 11; VII, 23-24; VIII, 17; XI, 5). Dans cette incertitude, le mieux est de jouir, jour par jour, du fruit de son travail. Le v. 22 redit après 11-12 : *carpe diem,* ne remets pas la jouissance à demain, de quoi demain sera-t-il fait?

III. ANOMALIES DIVERSES DANS LA SOCIÉTÉ HUMAINE, IV, 1-8.

Un troisième développement, moins homogène et moins enchaîné que les précédents, relève dans la société humaine un certain nombre d'anomalies qui permettent à Qohéleth d'affirmer que la vie est mauvaise : beaucoup de choses s'y passent à contre-sens, et il n'y a rien à en espérer. Les faibles sont opprimés, 1-3. L'homme se tue de travail, mais son principal mobile est la jalousie et le désir d'éclipser son voisin, 4-6; ou bien il n'a ni parent ni héritier

IV. [1] Et je me suis tourné et j'ai vu toutes les oppressions qui s'exercent sous le soleil : et voici les larmes des opprimés et il n'est point pour eux de consolateur, et de la main de leurs oppresseurs (procède) la force et il n'est point pour eux de consolateur.

et cependant, non content de s'épuiser à la besogne, il se prive de tout : pour qui donc? 7-8. Ce développement, interrompu par un petit recueil de sentences (IV, 9-12), se continue dans IV, 13-16, est interrompu de nouveau par un autre groupe de sentences (IV, 17-V, 6) et s'achève enfin dans V, 7-8.

IV, 1. D'après GK 120 *e* et Kön. III, 369 *r*, le premier verbe détermine la manière dont s'opère l'action exprimée par le second, שׁוב exprimant la reprise de l'acte : « j'ai encore considéré ». ואראה est un des trois imparfaits consécutifs du livre; cf. I, 17; IV, 7. — עֲשֻׁקִים *primo* est un nom abstrait usité aussi dans Job, XXXV, 9; Am. III, 9; cf. Kön. III, 261 *d*. Le second emploi de la même forme est le participe passif. Le participe נעשׂים tient lieu du verbe à un mode personnel (Kön. III, 239 *e*). — La copulative de והנה n'est pas traduite dans G (B) C et le *codex Ambrosianus* de P (Kam. *ZATW*, 1904, p. 183); sur l'emploi de הנה dans le cas présent, cf. GK 147 *b*. דמעת est un collectif ici comme dans Is. XXV, 8; Ps. XXXIX, 13; XLII, 4; cf. GK 163 *b*. — ואין introduit une proposition circonstancielle : « sans qu'il y ait personne etc. ». נחם, ordinairement suivi de l'acc., est ici et Lam. I, 2, 9, 17, 21, suivi de ל. — כח n'est jamais employé, même en néohébreu, au sens de « violence » qui peut paraître indiqué ici et qui a été reçu par Ew. Ginsb. Zöckl. Del. Now. Sieg. Mais le sens de « force » peut être maintenu : les opprimés ne trouvent point de consolateur ni de vengeur, parce que leurs oppresseurs sont puissants. ביד vaudrait peut-être mieux que מיד; cf. Jér. *in manibus*.

Haupt rapporte להם *secundo* non plus aux opprimés, mais aux oppresseurs qui viennent d'être nommés, et il traduit en conséquence מנחם *secundo* par vengeur : « il n'y a pas contre eux de vengeur ». Bart. incline à le suivre. Sieg. rejette tout le texte comme une dittographie. Le *pi*. de נחם ne se présente jamais au sens de « venger », mais le *niph*. et l'*hithpa*. signifient parfois « se venger », et cette dernière forme fait une fois (Gen. XXVII, 42) précéder son complément de ל. Néanmoins, il est peu probable qu'une formule identique ait dans deux cas si rapprochés des sens différents. להם peut encore représenter les opprimés que le suffixe de עשׁקיהם vient de rappeler à la pensée. Si Qohéleth avait voulu exprimer l'idée que Haupt suppose, il aurait employé d'autres termes. La répétition produit un certain effet, et comme elle est garantie par tous les témoins, il est mieux de la maintenir. Qohéleth ne craint pas les redites : il a ce trait de commun avec la plupart des déprimés.

V *nec posse eorum violentiae resistere* fait porter la négation ואין *primo* non seulement sur להם מנחם, mais aussi sur מיד וגו'. On trouve la même interprétation dans T *et non est qui vindicet eos de manu molestantium eos in fortitudine manus et in virtute* qui fait de כח un acc. adverbial (cf. ἰσχύν dans les mss. B[1] et א de G, et « avec force » dans copte), et dans G (V) καὶ ἀπὸ χειρὸς συκοφαντούντων αὐτοὺς — οὐκ ἔστιν ἰσχὺς αὐτοῖς et (א[c.a]) — ἰσχὺ οὐκ ἔστιν.

2 Et moi de proclamer les morts qui sont déjà morts plus heureux

P omet le ו devant כּיּד, ce qui permet d'entendre un sens analogue. Mais la répétition de ואין et le parallélisme qu'elle introduit dans la pensée excluent sans aucun doute cette interprétation. — Haupt et Zapl. retranchent אשׁר נעשׂים.

La pensée de ce v. est d'un homme qui a le sens de la justice et ne manque pas de bonté. Qohéleth n'est pas l'égoïste qu'on pourrait croire.

2. L'inf. abs. *pi.* שַׁבֵּחַ tient lieu d'un mode personnel et le sujet lui est adjoint (Ew. Zöckl. Wright, Now. Wild. Mc N. Kön. [III, 225 *e*], GK 113 *gg*). Cet emploi correspond à l'infinitif historique du latin (Kön. III, 218 *b*; GK 113 *ff*). Les constructions similaires ne sont point rares en hébreu : cf. Is. xxi, 9; Jér. viii, 15; Ez. i, 14; Job, xv, 35; Prov. xvii, 12; Esth. ix, 1 etc. Il n'y a donc pas lieu de faire de שַׁבֵּחַ (avec Herz. Ginsb.) un adjectif verbal, ou (avec Gesenius, Knob. Elst. Del. Eur. Sieg.) un part. *pi.* dont la préformante aurait disparu, ni de corriger (avec Driv.-Kittel) en וְשִׁבַּחְתִּי. Les anciennes versions connues traduisent toutes par un mode personnel; mais aucune n'est servile au point de maintenir le part. ou l'inf. dans des cas pareils (cf. i, 4 s.). Ce verbe (*pi.* ou *hithpa.*) se rencontre dans la Bible hébraïque exclusivement dans I Chr. xvi, 35; Ps. lxiii, 4; lxv, 8; lxxxix, 10; cvi, 47; cxvii, 1; cxlv, 4; cxlvii, 12; Prov. xxix, 11; Qohéleth, ici et viii, 15; mais il est usité en araméen biblique, en judéo-araméen et en syriaque. C'est un aramaïsme (Kautzsch, *Aram.* p. 87). — Au lieu de את־המתים, ont lu את־כל המתים G (BC videtur 68 106 253 254 299) et C, témoins du grec préhexaplaire. — מן d'après Sieg. n'exprime pas ici le comparatif proprement dit, Qohéleth professant (ii, 17) que les vivants ne sont aucunement heureux. Mais comme Qohéleth professe aussi (ix, 5-10) que les morts ne sont pas heureux, et qu'il va déclarer (iv, 3) plus heureux que les uns et les autres celui qui n'est pas encore né, il reste à conclure qu'on ne doit point exiger de lui plus de logique dans son langage qu'on n'en demande au commun des mortels. — עֲדֶנָּה (Baer et Driv.-Kittel) ou עֲדֶנָה (Hahn), *hapax*, est une contraction de עַד־הֵנָּה « jusqu'ici »; cf. le néohébreu עֲדַיִן et voir au v. suivant עֲדֶן. — Haupt considère שכבר מתו et היום *secundo* comme des gloses.

Qohéleth émettra dans ix, 4, que Sieg. lui enlève pour ce motif, une idée tout opposée; cf. xi, 7-8 que Sieg. attribue aussi à une autre main. Mais le pessimisme est comme toutes les passions : peu lui importe de se contredire pourvu qu'il s'affirme et s'exprime. Or, c'est précisément le pessimisme qui fait l'unité de ces réflexions en apparence si divergentes : Qohéleth se plaint de tout, il est mécontent de tout, de la mort aussi bien que de la vie, et il déclare tour à tour l'une pire que l'autre. Celle à laquelle il songe lui paraît toujours la plus misérable. On comprend d'ailleurs que si Qohéleth est mécontent de la vie, c'est qu'il attendait beaucoup d'elle et qu'elle lui donne trop peu. Et on peut être sûr que si la mort était accourue à son appel, il lui aurait tenu, ou à peu près, le langage de La Fontaine dans *La Mort et le Bûcheron :*

que les vivants qui sont encore vivants. [3] Et plus heureux que les uns et les autres celui qui n'a pas encore existé, celui qui n'a pas vu l'œuvre mauvaise qui se fait sous le soleil!

[4] Et j'ai vu que tout travail et que toute habileté à l'œuvre

Le trépas vient tout guérir;
Mais ne bougeons d'où nous sommes :
Plutôt souffrir que mourir,
C'est la devise des hommes.

Les variations de Qohéleth sont donc simplement et profondément humaines : elles peuvent dérouter une logique étroite et formaliste, mais elles ne présentent aucun mystère pour le moindre psychologue. Voir le com. de IV, 8 *in fine*.

3. טוב ... את אשר serait un accusatif régi par שבח du v. précédent d'après Knob. Elst. Wright, Kön. (III, 270 *b*), Sieg. Wild.; ou bien le même verbe devrait être suppléé mentalement devant טוב (Ginsb. Mc N.). Mais Del. fait observer avec raison que שבח טוב ne se dit pas, et את sert aussi à introduire le nominatif (cf. GK 117 *m*) comme l'ont entendu ici G P Jér. On peut sous-entendre devant טוב soit קראתי soit un verbe analogue (V *et feliciorem utroque judicavi*, Del. Now. Bart. GK 117 *l*), ou faire de tout le v. une sorte d'exclamation. — עדן, *hapax*, est une forme abrégée de עדנה du v. précédent. Il s'agit des enfants qui ne sont pas encore nés (Σ ἐγεννήθη. Cf. Job, III, 13-16; Jér. XX, 14-18), mais non de l'avorton dont il sera question seulement dans VI, 3-5. — המעשה peut être un collectif et désigner les mauvaises actions, c'est-à-dire les oppressions, qui se commettent sur la terre; cf. Σ τὰ κακὰ ἔργα, V *mala*. Mais « l'œuvre qui se fait sous le soleil » peut servir, comme dans II, 17, à exprimer l'ensemble des événements qui affectent l'homme; dans ce cas, Qohéleth porte un jugement sur toute la vie et c'est elle qu'il déclare mauvaise, tout comme dans II, 17. G (BC videtur 68 254) C 'AΘ σὺν πᾶν τὸ ποίημα : כל aurait donc disparu de l'hébreu après Aquila. — ראה ne doit pas nécessairement être entendu au sens d'« éprouver », mais il va de soi qu'on ne voit pas l'œuvre mauvaise qui se fait sur terre sans en pâtir pour sa part. — Haupt omet הרע; Zapl. répète שבחתי pour le sens et le mètre, et retranche המעשה.

Les vv. 1-3 reviennent sur le sujet énoncé dans III, 16 pour le développer davantage, mais du même point de vue. Ni dans l'un ni dans l'autre cas il n'est question de la rétribution morale. L'auteur constate seulement une des nombreuses anomalies de la société humaine, la souffrance qui atteint toute une catégorie d'individus par suite des injustices qui s'exercent. La seule différence qu'on puisse relever entre les deux textes est que dans le premier les oppresseurs sont les chefs du gouvernement, tandis qu'ici ce sont tous les puissants.

4. Les vv. 4-8 ont une certaine unité en ce sens que tous traitent du travail et des anomalies qui naissent à son occasion : anomalies dans le motif (4) et la mesure de ce travail (5-6), particulièrement chez l'homme isolé (7-8). La même idée ménage la transition au tableau des inconvénients de la vie

est jalousie envers un homme de la part de son semblable. Cela aussi est vanité et poursuite de vent.

5 L'insensé se croise les mains
et dévore sa chair.

solitaire (9-12) : deux ensemble ont une bonne récompense de leur travail.

La construction de la première partie du v. 4 présente le même phénomène d'attraction que III, 21 : le sujet de la subordonnée est anticipé dans la proposition principale où il joue le rôle de complément (Kön. III, 414 *c*). את...ואת sont placés devant des substantifs indéterminés, mais כל « totalité » peut être considéré comme représentant un concept déterminé (Kön. III, 288 *c*). — כשרון peut désigner le succès dans le travail, mais aussi bien la capacité en tant qu'elle est le résultat d'un effort volontaire ou une qualité acquise, par conséquent l'adresse, l'habileté. — כי introduit normalement la proposition complétive (GK 157). Le pronom היא a été traduit par G (A B^ab V et les minuscules autres que ci-dessous : αὐτὸ ζῆλος) et Sh, mais il est omis dans G (B C א 147 157 159 : τὸ ζῆλος et 253 261 : ὁ ζῆλος) P Jér., ce qui semble indiquer qu'il manquait dans l'original hébreu de G. — Comme קנאת doit être entendu activement et non passivement, Qohéleth veut dire que le travail de l'homme est inspiré par la jalousie (la plupart des com.) et non pas que son succès excite l'envie (V *omnes labores hominum et industrias animadverti patere invidiae proximi*, Klein. Mot.). — מן est différemment interprété : 1° Knob. Ew. Elst. Del. Wright, Kön. (III, 308 *b*), Wild. veulent qu'il implique une comparaison : *aemulatio unius prae altero, scilicet qua unus prae altero eminere studet*, jalousie de l'un désireux de surpasser l'autre. 2° Sieg. : jalousie de l'un excitée par l'autre. 3° קנאת est ordinairement construit avec ל (I R. XIX, 10; Nomb. XI, 29), ou avec ב (Prov. III, 31; XXIII, 17; XXIV, 1); mais on le trouve aussi à l'état construit, le nom régi désignant l'objet de la jalousie (Is. XXVI, 11; Ps. LXIX, 10). Par conséquent on peut interpréter : jalousie envers un homme de la part de son compagnon. C'est sans doute le sens indiqué par la leçon primitive de G (B 106 155 254 296) ζῆλος ἀνδρὶ ἀπὸ τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ, comme par G (אAV et les autres minuscules ἀνδρός) et Jér. qui ont le génitif; cf. PSh *aemulatio viri* (ܠ) *a* (ܡܢ) *socio suo*. Sur איש et רע « l'un, l'autre », cf. Gen. XI, 3; Jug. VI, 29, etc. — זה représente le travail acharné inspiré par la jalousie. C'est une peine inutile : à quoi servira d'avoir surpassé son voisin, quel profit durable? Le v. 6 complétera cette pensée.

De ce v. il ressort que Qohéleth reconnaît à l'activité humaine un certain succès; cf. II, 21. Sa réflexion montre aussi qu'en bon pessimiste il voit de préférence, dans les actions comme dans la destinée humaine, le côté défectueux. Il ne prétend sans doute pas que tout travail est inspiré exclusivement par un sentiment de rivalité, « *n*'est *que* jalousie ». En fait il y a autre chose dans le principe et le but des entreprises humaines, même quand l'esprit de rivalité n'y est pas étranger.

5. חבק est ordinairement « embrasser » (cf. III, 5), mais ici « joindre les mains », les mettre l'une dans l'autre : le geste est à peu près le même dans

6 Mieux vaut une main pleine de repos que les deux mains pleines de travail et de poursuite de vent.

les deux cas, sauf que dans le second il se fait à vide. Cette attitude est mentionnée aussi dans Prov. VI, 10; XXIV, 33, comme étant celle du paresseux, et les bras croisés sont encore le symbole de l'inaction. Le participe indique l'habitude. — « Dévorer la chair de quelqu'un » se trouve dans Mich. III, 3 et Ps. XXVII, 2, et « manger sa propre chair », dans Is. IX, 19; XLIX, 26. Le paresseux nuit à sa chair, la ruine, en s'abstenant, par horreur du travail, de se procurer les moyens de la nourrir. בשׂרו (M Sh P T) devient τὰς σάρκας dans G suivi par C Jér. V.

Sieg. Mc N. Haupt, Bart. considèrent ce v. comme une glose : elle serait de Q[3] (le *ḥakham*). Sieg. transporte en outre 5 après 6. On ne peut méconnaître que 6 se rattache naturellement à 4 et que 5 interrompt la suite des idées. Même s'il était prouvé que 5 a été déplacé et venait primitivement à la suite de 6, il ne s'ensuivrait pas qu'on doive le considérer comme original, car tout le contexte (4-8) a pour objet l'excès de travail, lequel est déclaré être une vanité. Le plus simple est de supposer que nous sommes en présence d'une sentence, probablement même d'un proverbe inséré en vue de corriger ce que les réflexions de Qohéleth semblaient avoir de favorable à la paresse. L'insertion serait d'origine sapientielle. Bick. Haupt, Zapl. Driv.-Kitt. Bart. reconnaissent la forme métrique du v. Le second stique est néanmoins un peu court. Zapl. le reconnaît et ajoute לֵאמֹר sur la foi de la Vulgate qui a *dicens* à la fin du v. Mais ce mot a été introduit par saint Jérôme, choqué de cette succession de pensées incohérentes, et désireux de trouver un lien logique entre 5 et 6 : ce Père a très bien senti et, s'il le fallait, démontré que 6 ressemble à la réflexion d'un paresseux, tandis que 5 est celle d'un sage qui veut le corriger.

Notre v. prendrait un sens tout différent et s'adapterait positivement au contexte si l'on pouvait établir que חבק n'est pas original (on a dit que ce verbe n'est employé nulle part ailleurs au sens de « joindre les mains ») et qu'il doit être remplacé, comme Winckl. (*Altor. Forsch.* I, p. 451 s.) l'a conjecturé, par un verbe exprimant l'idée de « fatiguer à l'excès ». L'insensé serait dans ce cas l'envieux qui travaille au point de ruiner ses forces. Dans cet ordre d'idées, Zapl. propose חִבֵּל (מְ) « détruire » (cf. v. 5). Mieux vaudrait supposer בִּקַּע » déchirer », conformément à Ez. XXIX, 7 (où après ce verbe il faut lire כַּף « main » et non pas כָּתֵף). Le v. précédent et le suivant s'harmoniseraient bien avec 5 ainsi corrigé. Le v. 5 lui-même présenterait deux propositions parfaitement parallèles et « manger sa chair » serait plus naturel que dans le contexte actuel. Néanmoins, comme il est constant que l'Ecclésiaste ne présente pas toujours des idées bien suivies, comme il est fort probable que le livre primitif a été retouché et corrigé, comme enfin les témoins sont unanimes sur la teneur du v., un changement de texte ressemblerait trop à de l'arbitraire.

6. טוב מן est une expression qui reviendra souvent, et parfois en séries :

[7] Et je me suis tourné et j'ai vu une vanité sous le soleil. [8] Un homme est seul et n'a pas de second, il n'a ni fils ni frère, et il n'y a point de fin à tout son travail; pourtant ses yeux ne se

IV, 13; V, 4; VI, 3, 9; VII, 1, 2, 3, 5, 8, 18, et au fém. IX, 16, 18 (cf. Prov. XV, 16, 17; XVII, 1). — מלא est à l'état construit, et נחת puis עמל sont en apposition, au sens large, à מלא *primo* et *secundo* (Köx. III, 333 *d*; cf. GK 131 *d*). כף est « le creux d'une main »; חפנים, toujours au duel (Ex. IX, 8; Lév. XVI, 12; Ez. X, 2, 7; Prov. XXX, 4 et ici exclusivement), « le creux formé par les deux mains réunies ». מלא *secundo*, πλήρωμα dans G (B 68 106 298) suivi par CSh, devient πληρώματα dans G (אAC) Σ. — Zapl. détache de ce v. les deux derniers mots ורעות רוח qui font le vers trop long, et les case après הבל du v. 7 : omis dans celui-ci, puis recueillis en marge, ils auraient été par erreur adjugés au v. 6.

Ce v. se rattache étroitement, comme on l'a dit, au v. 4. Il fait la critique de l'envieux dont le travail est poursuite de vent, car le malheureux s'y exténue indéfiniment sans jouir jamais du fruit de son labeur. Mieux vaudrait mille fois travailler modérément (une main pleine de travail) et jouir entre temps des biens amassés (une main pleine de repos). Ne pas profiter de ses richesses, quand on peut le faire, est une sottise : cf. IV, 8; V, 10; VI, 2 ss. Qohéleth ne recommande ni l'oisiveté ni la paresse; il sait bien que le travail est inévitable (II, 24 et parall.). Il oppose seulement la mesure à l'excès. Sur le repos élément de bonheur au moins négatif, cf. Job, III, 13.

7. Le début de ce v. reproduit les trois premiers mots du v. 1. On remarquera le *waw* consécutif devant le second verbe. L'interprétation est la même : « j'ai encore considéré une vanité ». L'auteur annonce donc la constatation d'une nouvelle anomalie.

8. אחד « seul » (cf. Köx. III, 315 *n*). — G (excepté א 296) καίγε ἀδελφός et Sh paraissent supposer גם אח. Le copte omet καίγε υἱὸς καίγε ἀδελφὸς οὐκ ἔστιν αὐτῷ et G (א) υἱὸς καίγε, omissions accidentelles par suite de ὁμοιοτέλευτον dans C et de la répétition de καίγε dans G (א). Au lieu de וָאָח avec un accent conjonctif (*munah*), on s'attendrait à lire וָאָח (cf. Prov. XVII, 17); mais on trouve aussi וְצֹאן (II, 7), avec un accent de même ordre. — גם *secundo* peut se traduire par « pourtant » (Del. BDB, p. 69 *b*), mais une particule de ce sens serait encore mieux placée au début de la proposition qui précède. — Au lieu de עיניו (*kethib*, V), עינו (*qeré*) a été préféré par un grand nombre de mss. K. de R., par G Sh C Jér. P T, probablement sous l'influence de תשבע. Mais le pluriel est plus naturel et le singulier du verbe n'est pas un obstacle : voir GK 145 *k* et cf. X, 12; I Sam. IV, 15; Mich. IV, 11. La plupart des com. adoptent le plur., bien que le sing. ait pour lui le plus grand nombre des témoins. « Ses yeux ne se rassasient pas de richesses » veut dire qu'il en désire toujours davantage : sur le regard expression du désir, cf. II, 10. — V annonce le discours direct en insérant avant ולמי : *nec recogitat dicens*, et T intercale une proposition de même sens. C'est là une interprétation (cf. v. 5), et non la traduction d'un texte. L'introduction du discours direct est suffisamment mar-

rassasient pas de richesses : « Et pour qui travaillé-je et privé-je mon âme de bien-être ? » Cela aussi est vanité et occupation mauvaise.

quée par l'emploi du pronom de la première personne. De cet emploi on ne peut pas conclure absolument que l'auteur se met en scène et par conséquent qu'il vivait isolé (Ren. Bick. [p. 31, 72], Now.) et célibataire. — Baer (p. 61, 63) et Driv.-Kitt. maintiennent l'état construit dans עִנְיַן tandis qu'on lit l'état absolu dans I, 13 et V, 13. Quoi qu'il en soit de la tradition massorétique, l'état absolu est à sa place ici comme dans II, 26 et dans les deux autres textes indiqués (Köx. II, p. 99; III, 243 *f*). עִנְיָן est ici « occupation » ou « chose »; cf. I, 13. — Bick. (p. 12) retranche וְאֵין שֵׁנִי comme une glose explicative; mais Qohéleth ne craint pas les surcharges. Haupt laisse de côté la fin du v. à partir de גַּם זֶה הֶבֶל, et de même Zapl. pour des raisons métriques.

Le travail de l'isolé est vain, si lui-même, ne se trouvant jamais assez riche, ne consent pas à cesser de travailler pour jouir; car il n'a pas de fils ni de frère qui puisse après lui profiter de ses biens. Le pessimisme de Qohéleth se manifeste ici une fois de plus. Il a plaint dans II, 18-19 celui qui a un héritier, car il lui faut tout laisser à celui-ci, qui sera peut-être un insensé. Et il plaint maintenant celui qui n'en a pas, parce qu'il travaille sans but. Il est vrai qu'il ne plaindrait pas de ce chef cet isolé, si celui-ci savait utiliser pour lui-même sa richesse. Voir dans B. S. XIV, 4, une réflexion analogue à celle de Qohéleth.

Comme on l'a annoncé, le développement commencé dans IV, 1-8 se continuera dans 13-16.

Premier groupe de sentences :
Réflexions relatives aux avantages de la vie en commun, IV, 9-12.

Les vv. 9-12 contiennent une série de réflexions relatives aux inconvénients de la vie solitaire. Sieg. et Bart. pensent que nous avons affaire à des proverbes populaires. Il est plutôt à croire que l'auteur de ce développement, tout en s'inspirant de dictons ayant cours parmi le peuple, les a complétés et interprétés au mieux de sa pensée personnelle : ces quatre versets présentent plus de suite que ne le ferait un groupement occasionnel de sentences détachées, même portant sur un seul objet. Sieg. Mc N. Haupt considèrent en outre ces vv. comme des gloses. D'après Sieg. Q^1 dans 7-8 a seulement voulu montrer la vanité du travail excessif d'un isolé qui s'exténue et se prive sans savoir pour qui. C'est une de ces constatations pessimistes qui lui sont habituelles. Q^5 (divers glossateurs) en prendrait texte pour faire valoir les avantages de la vie à deux. Mc N. attribue les mêmes vv. au *ḥakham*. Bart., sans se prononcer absolument en faveur de l'authenticité, fait observer que Qohéleth a pu insérer lui-même des proverbes dans son œuvre. Mais il faut bien avouer que les réflexions contenues dans 9-12 ne semblent pas rentrer dans le cadre des idées de Qohéleth ni répondre à ses préoccupations habituelles. Elles doivent avoir été insérées

[9] Deux (ensemble) sont plus heureux que l'isolé, parce qu'il y a pour eux une bonne récompense de leur travail : [10] car si l'un 'tombe', [l'autre] relève son compagnon. Mais malheur à l'isolé qui

10. כִּי אִם־יִפֹּל הָאֶחָד הַשֵּׁנִי יָקִים ; M כִּי אִם־יִפְּלוּ הָאֶחָד יָקִים.

---

par les sages. L'absence de la forme métrique ne fournit pas un argument décisif contre l'origine sapientielle de ces sentences ; cf. VII, 10, 18-19, 21-22; X, 3-4; XI, 2-3, et voir l'*Introd.* p. 163 s.

9. L'article de הַשְּׁנַיִם ... הָאֶחָד indique qu'il s'agit de deux classes ou catégories d'individus : les personnes qui vivent à deux ensemble sont plus heureuses que celles qui vivent isolément (cf. GK 126 *l*). G (B 252 254) Σ omettent l'article devant שְׁנַיִם. Mais on le trouve dans les autres manuscrits de G, dans C et Θ, et l'omission de οἱ dans quelques témoins de G s'explique facilement après ἀγαθοί; enfin Σ omet aussi l'art. devant אחד où sa présence est certaine. Il n'y a donc pas lieu de conclure à l'absence de l'art. devant שְׁנַיִם dans l'original hébreu. — אֲשֶׁר introduit une proposition causale; cf. GK 158 *b* et Kön. III, 389 *a*. שָׂכָר désigne le salaire ou la rétribution de quiconque a travaillé, mais aussi la récompense. בְּ ne doit pas être traduit par « dans », mais par « de » ou « pour » ; cf. Kön. III, 332 *o*. — Zapl. omet בַּעֲמָלָם.

10. Le pluriel יִפֹּלוּ est attesté par tous les témoins, G Sh C 'A Σ Θ P, sauf G (106 147) πέσῃ et P (*cod. ambros.*) ܢܦܠ, qui sont des corrections, sauf encore Jér. *si ceciderit unus, eriget participem suum*, V *si unus ceciderit, ab altero fulcietur* et T, qui sont des interprétations. On devrait donc traduire littéralement, si on ne corrige pas le texte : « s'ils tombent, l'un relève son compagnon ». La pensée n'est pas cependant : « si tous deux tombent à la fois », mais « si l'un d'eux vient à tomber ». On explique le nombre de יִפֹּלוּ en disant que le pluriel est employé parfois pour désigner un singulier indéterminé (GK 124 *o*, qui cite Deut. XVII, 5; Zach. IX, 9; et Kön. III, 265 *c-e*, qui indique Gen. VIII, 4; XXII, 22; Jug. XII, 7 *b*, etc.). Mais dans les exemples qu'on allègue, le plur. s'explique plus naturellement qu'ici. Zapl. et Driv.-Kitt. proposent de corriger en : כִּי אִם־יִפֹּל הָאֶחָד הַשֵּׁנִי יָקִים Cette leçon est extrêmement probable. Mais personne n'indique ce qu'il est advenu de הַשֵּׁנִי. Ce mot, omis par mégarde, a été recueilli en marge, puis, au lieu d'être réintégré à sa place primitive, est allé s'égarer au v. 15 où il est de trop : cf. v. 15. Cette faute est antérieure à toutes les versions. Quant à la présence du plur. dans le verbe, on sait que la voyelle destinée à le marquer a été souvent ajoutée ou omise mal à propos : cf. Ps. LXXVIII, 33 dans M et Ps. LXXVII, même v. dans G; II Sam. X, 20 et I Chr. XIX, 11, etc. Enfin אֶת־חֲבֵרוֹ ... הָאֶחָד ne sont jamais employés pour signifier « l'un ... l'autre » (cf. Gen. XI, 3; Jug. VI. 29; I Sam. X, 11, etc.), ce qui favorise peu la leçon יִפֹּלוּ, mais bien la correction proposée.

וְאִילוֹ a été confondu par T, que suit Grätz, avec אִלּוּ particule condition-

tombe et n'a pas de second pour le relever. [11] De même, si deux couchent (ensemble), ils se réchauffent; mais comment un solitaire se réchauffera-t-il? [12] Et si un (agresseur) maîtrise l'isolé, les deux lui résisteront, et le fil triplé ne rompt pas vite.

nelle (cf. VI, 6), mais doit être entendu, avec G καὶ οὐαὶ αὐτῷ L (dans S. Berg.) *Ue illi* Sh C P Jér. *Vae uni* V *Vae soli*, comme אִוֹי לוֹ et se trouve écrit ואי לו dans de nombreux manuscrits (cf. de R.). אִי est une forme secondaire de אִוֹי, laquelle ne se rencontre pas dans la Bible hébraïque hors d'ici et x, 16, mais subsiste en néohébreu (cf. GK 105 *a*; Köx. II, p. 339). האחד qui suit doit être en apposition au suffixe contenu dans לוֹ, dont il éclaire la signification (cf. Ez. x, 3; XLII, 14; Esdr. III. 12). La légèreté du suffixe aura dispensé de répéter la proposition (GK 131 *n*; Köx. III, 340 *o*, 343 *b*). — שֶׁ peut être relatif ou conjonction. — ואין introduit une proposition circonstancielle : « sans qu'il y ait un second » (cf. IV, 1). שֵׁנִי reste indéterminé parce qu'il désigne un second quelconque; cf. Köx. III, 292 *n*, note.

Au sujet de 10 *b*, il est à remarquer que L (dans S. Berg.) *Ue illi qui solus est si ceciderit non est qui cum eleuet* diffère de G καὶ μὴ ᾖ δεύτερος ἐγεῖραι αὐτόν, et de Jér. *et non est secundus qui erigat eum*. L se trouve d'accord avec P *quia si ceciderit non est quispiam qui erigat eum* pour l'omission de καί et de δεύτερος (ו ... שֵׁנִי) et pour l'emploi de la proposition relative, et avec s. Basile οὐαὶ τῷ ἑνὶ, ὅτι ἐὰν πέσῃ, οὐκ ἔστιν ὁ ἐγείρων αὐτόν (*P. G.* XXXI, 950). οὐαὶ δὲ τῷ ἑνὶ, ὅτι ἐὰν πέσῃ, οὐκ ἔστιν ὁ ἐγείρων (*ibid.*, 1228) pour les deux mêmes omissions. V *quia cum ceciderit non habet sublevantem se* peut dépendre de L. Copte diffère de G et s'accorde avec s. Basile pour écrire οὐαὶ δέ au lieu de καὶ οὐαί et omettre καί devant μὴ ᾖ δεύτερος.

11. גם « aussi », nouvel exemple des avantages de la vie à deux. Dans וחם, le *waw* introduit l'apodose : voir Driv. (*H. T.* 136) et cf. Gen. XVIII, 26; XXIV, 8; Ps. LXXXIX, 31-33, etc. חם et יחם sont impersonnels (Köx. III, 323 *c*; sur la forme de l'imparfait, cf. GK 67 *n. p*). G (BאAV) καὶ θέρμη, suivi par Sh Jér. C (qui paraphrase), a lu le premier mot וחם; mais G (C) θερμάνῃ et P sont avec M pour lire le verbe. — שנים et אחד n'ont pas l'article; G (BC) δύο, mais G (אAC) οἱ δύο, suivi par C; puis pour לאחד, G καὶ ὁ εἷς suivi par C; L (dans S. Berg.) Sh P *et unus;* mais Sh *in marg.* 'A Θ καὶ τῷ ἑνί, et G (V) καὶ τῷ ἑνὶ πῶς θέρμη. — Zapl. retranche גם au début du v.

Pour dormir, on se couvrait de son manteau, lequel dans les nuits froides pouvait être une protection insuffisante (cf. Ex. XXII, 26-27; Is. XXVIII, 20). Sur l'usage de coucher à deux ensemble, voir Luc, XVII, 34. Dans *Aboth de-rabbi Nathan*, c. 8, coucher ensemble est donné pour un signe d'amitié (Del.). Bart. raconte qu'en Palestine le voyageur isolé s'arrange parfois pour dormir tout auprès de sa monture, afin d'y trouver un peu d'abri et de chaleur. Il n'y a pas lieu de supposer que l'auteur songe à autre chose qu'au sommeil en commun de deux amis et qu'il ait en vue les relations conjugales.

12. La première partie de ce v. présente des difficultés. יתקפו, verbe d'emploi tardif (*qal :* Eccl. IV, 12; Job, XIV, 20; XV, 24; *hiph. :* Eccl. VI, 10 *kethib*)

ainsi que ses dérivés תֹּקֶף (Esth. ix, 29; x, 2; Dan. xi, 17) et תַּקִּיף (Eccl. vi, 10 *qeré*), se retrouve en araméen biblique, en judéo-araméen et en syriaque au sens de « être fort », et en néohébreu au sens de « s'emparer de, enlever, maîtriser » (cf. B. S. vi, 13). C'est certainement un aramaïsme (Kautzsch, *Aram.* p. 92). La forme hébraïque correspondante, d'après les lois ordinaires de la dérivation, serait שקף (Driv. *H. T.* p. 228, note 5). Toutes les versions anciennes connues et plusieurs interprètes (Mot. Now. Bick. Sieg. Wild. Tyl. Rüet. Mc N. BDB) traduisent par « maîtriser » ou « prévaloir », mais un plus grand nombre de com. (Zirk. Knob. Ew. Grätz, Del. Wright, Ren. Gietm. Haupt, Zapl. Bart. GB) préfèrent le sens d' « attaquer » qui leur paraît indiqué par le contexte, bien qu'il soit sans exemple. Le suffixe verbal, qui se présente sous une forme abrégée en imitation de la forme brève du suffixe du parfait (GK 60 *d*; Kön. I, p. 224), manque dans G Sh C PT qui tous lisent יתקף. Mc N. prête à G la lecture יתקף. G emploie à la vérité une forme passive ἐπικραταιωθῇ, mais dont le sens « être rendu plus fort », donc « prévaloir » ne correspond pas à ce que pourrait signifier le *niph.* de תקף. G équivaut en réalité pour le sens à ὑπερισχύσει du ms. 253 et à ὑπερισχύσῃ de Σ, et comme eux traduit le *qal*. C'est d'ailleurs le sens que Sh a reconnu dans G qu'elle traduit par ܢܥܫܢ. M et Jér. sont seuls à attester la présence du suffixe. Quant à l'interprétation de ce pronom, elle dépend de celle qu'on fera de האחד qui suit, et au sujet duquel le désaccord règne parmi les versions et les com. Les uns (G Sh C P Jér. T Grätz, Tyl. Haupt, Zapl.) en font le sujet, et les autres (Σ V Knob. Ew. Del. Wright. Now. Rüet. Sieg. Wild. Mc N. Bart.) le complément du verbe. Si האחד est sujet, le suffixe du verbe joue lui-même le rôle de complément (Jér. *et si invaluerit super eum unus,* Tyl.), à moins qu'on ne l'ait pas eu (GSh CPT, qui, en conséquence, n'ont pas traduit le verbe par un transitif) ou qu'on l'ait retranché (Haupt, Zapl.). Mais il est évident que האחד n'est pas sujet. Ce terme, avec l'art., par conséquent déterminé, ne peut désigner, comme dans les vv. précédents, que l'isolé (cf. 9, 10 *b*) ou l'un des deux qui vivent ensemble (cf. 10 *a*). Or le contexte indique assez que l'auteur ne transforme pas ces personnes en agresseurs. האחד est donc complément. Dans ce cas, le mieux est de voir dans le suffixe une anticipation de ce complément, lequel est lui-même en apposition au suffixe (Kön. III, 340 *o*; cf. GK 131 *m* et voir ci-dessus, v. 10). Winckl. (*Altor. Forsch.* IV, p. 352) veut lire יתקפו, la troisième pers. du plur. exprimant un sujet indéfini. Mais le suffixe singulier de נגדו, qui en toute hypothèse représente le sujet, ne favorise pas ce pluriel, et la troisième pers. du masc. sing. est aussi bien employée pour indiquer le sujet indéfini « on » (GK 144 *d*). On peut dire aussi avec Kön. (III, 323 *c*) que le sujet « un agresseur » est renfermé dans le verbe lui-même et peut être facilement dégagé par le lecteur. La dernière expression עמד נגד équivaut à עמד לנגד « se tenir debout devant quelqu'un » (Jos. v, 13; Dan. viii, 15; x, 16), particulièrement dans une intention hostile (Dan. x, 13).

Il est possible maintenant d'apprécier les deux traductions auxquelles s'arrêtent la plupart des interprètes. Celle de Knob. Del. etc. : « si quelqu'un attaque l'un, les deux lui résistent », offre un sens satisfaisant en lui-même

[13] Mieux vaut un jeune homme pauvre et sage qu'un roi vieux

et qui s'accorde avec les réflexions précédentes. Mais elle donne à תקף une signification qu'aucune version ancienne n'a connue et dont il n'existe pas d'exemple. On pourrait cependant maintenir la même interprétation en faisant de יתקפו un volontatif : « si quelqu'un veut maîtriser l'un, etc. ». Now. Sieg. etc. : « si quelqu'un maîtrise l'isolé, les deux lui résisteront », ont l'inconvénient de ne plus supposer entre les deux propositions qu'une opposition logique et de donner à אם le sens de « tandis que ». Mais cet inconvénient paraît moindre.

Dans la seconde partie du v. החוט désigne avant tout le fil (cf. Jos. II, 18; Jug. XVI, 12, etc., et l'araméen חוט « coudre »), mais peut désigner un cordon (I R. VII, 15, cf. 23). Sur l'art. employé pour déterminer le concept d'espèce, voir GK 126 *m*, et sur משלש « triplé ». cf. Ez. XLII, 6. ינתק signifie aussi bien « se rompre » (cf. Is. V, 27) que « être rompu ». La plupart des com. traduisent comme s'il s'agissait d'un cordon qu'on parvient difficilement à rompre par la violence. Le contexte précédent favorise ce sens, mais la teneur de la proposition elle-même et en particulier l'emploi de במהרה qui ne fait pas précisément allusion à la facilité, mais à la rapidité plus ou moins grande de la rupture, suggère plutôt l'idée d'un fil qui cède à l'usure et au temps, et non pas à la force. Tel était peut-être le sens primitif du proverbe. La pensée est que la société de trois est encore préférable à celle de deux, parce qu'elle donne plus de force.

III *bis*. ANOMALIES DIVERSES DANS LA SOCIÉTÉ HUMAINE (*suite*), IV, 13-16.

Les vv. 13-16 reprennent la série des anomalies énumérées dans 1-8 et démontrent par un exemple la vanité des espérances fondées sur un changement de règne.

13. ילד signifie aussi bien un homme d'âge mûr qu'un enfant (I Sam. III, 1). Les compagnons de Roboam sont désignés par ce terme dans I R. XII, 8; or comme ils avaient à peu près le même âge que lui, ils devaient avoir atteint leur quarantième année (I R. XIV, 21; cf. Gen. XIV, 24; XLII, 22; Dan. I, 4). — מסכן « pauvre, malheureux » ne se rencontre pas dans la Bible en dehors de Qoh. ici et IX, 15 *bis*, 16; mais on trouve un dérivé dans Deut. VIII, 9, et peut-être la racine verbale dans Is. XL, 20. Le même nom existe en néohébreu, araméen, syriaque, assyrien, arabe et éthiopien. En hébreu il est probablement d'importation araméenne. — ידע est employé au même sens de « s'entendre à quelque chose » dans IV, 17; VI, 8; X, 15. — G (253) présente une double traduction de עוד lu la seconde fois עיר : τοῦ φυλάξασθαι ἔτι πόλιν. On lit τοῦ φυλάξασθαι dans G (V) et dans Ἀ Σ Θ, mais τοῦ προσέχειν dans les autres mss. de G. — Dans VI, 8 et IX, 15, Qohéleth unit comme ici « pauvre » et « sage ». D'autre part, il faut se souvenir du respect dont la vieillesse était entourée et de la sagesse qu'on lui attribuait volontiers, pour saisir l'opposition des deux mots « vieux, mais insensé ». Qohéleth a en vue un roi qui a pu être sage, mais qui est désormais trop âgé pour pouvoir s'éclairer encore, s'informer et apprécier les circonstances et les hommes; cf. X, 5 ss.

et insensé qui ne sait plus écouter les avis; 14 car il sort de la maison des prisonniers pour régner, bien qu'il soit né pauvre en

14. *Car* est le sens le plus naturel de כי *primo* (cf. IV, 10; VII, 3, 6). כי peut cependant à lui seul signifier « bien que » (Os. XIII, 15; Ps. XXI, 12; XXXVII, 24; Prov. VI, 35; cf. Eccl. XII, 3, et voir Kön. III, 394 *b*; Driv. *H. T.* 143), et c'est la signification que Haupt et Bart. lui reconnaissent ici, comme on le dira tout à l'heure. — בית הסורים est entendu de la prison par G Sh C Σ P Jér. V et par la plupart des com. ou interprètes (Ges. Knob. Herz. Ginsb. Del. Wright, Now. Eur. Rüet. Sieg. Wild. Mc N. Driv.-Kitt. BDB, GB). הָסוּרִים, de l'avis du plus grand nombre, représenterait le participe passif *qal*, précédé de l'article, du verbe אסר dont le א lettre faible a subi la syncope. Un pareil phénomène n'est pas sans exemple, surtout dans la langue tardive (GK 35 *d* cite Néh. III, 13; II Chr. XXII, 5; cf. בְּאתַר ou בָּתַר en araméen biblique, Dan. VII, 6), et la manière dont la Massore a vocalisé l'article indique qu'elle admet cette interprétation, car c'est en raison de la présence supposée de א, lettre gutturale, que la voyelle a été allongée sous le ה et que le ס n'a pas le *dagech* (cf. Baer, p. 63). De fait, 10 mss. K. écrivent le א. L'expression בֵּית הָאֲסוּרִים « maison des captifs » se retrouve dans Jug. XVI, 21, 25 *qeré*. Quelques commentateurs préfèrent cependant voir dans בית הסורים, mais avec un pluriel, la formule בֵּית הָאֵסוּר (Jér. XXXVII, 15; cf. Qoh. VII, 26), et traduisent « maison des liens ». Seul de toutes les versions anciennes, T rattache le mot en litige à la racine סור « s'écarter » et rend par « serviteurs des idoles ». Il est suivi pour la dérivation par quelques interprètes et en particulier par Ew. : « ceux qui sont rejetés » (cf. Is. XLIX, 21 et voir GK 72 *p*), Hiz. : « les fugitifs » (cf. Jug. IV, 18 et II Sam. III, 26), Haupt : « gens de basse extraction », Bart. : « révoltés » (cf. Jér. II, 21; XVII, 13 *qeré*). Si l'on vocalise הַסּוּרִים, il n'est pas impossible, en effet, en s'appuyant sur les textes indiqués d'Is. et de Jér., de traduire par « rebelles » ou « bannis », que l'on fasse de סור un adj. verbal ou un part. passif d'un verbe intransitif. L'interprétation traditionnelle est cependant plus assurée, bien qu'elle ne soit pas absolument garantie. — יצא a été lu par G à l'imparfait et traduit par le futur ἐξελεύσεται. Le sujet est certainement le « jeune homme », sujet aussi dans 13 *a* et 14 *b*. — כי גם est au lieu de גם כי « bien que » (GK 160 *b*; Kön. III, 394 *f*). Cette seconde partie du v. est entendue du vieux roi par T Σ V (*et alius, natus in regno, inopia consumatur*), suivis en cela par Hengst. Ginsb. Grätz. Mais rien n'indique un changement de sujet. Il n'y a pas lieu non plus de traduire נולד par « devenir » (cf. γίνομαι) comme le veulent Herz. Ginsb. Grätz. et bien que T l'ait entendu aussi. Le suffixe de מלכותו « règne, royaume » est souvent rapporté au vieux roi, parce que celui-ci est représenté de fait par le suffixe de תחתיו à la fin du v. suivant (Del. Wright, Now. Gietm. Wild.), ou bien parce que le vieux roi a été nommé le dernier (Sieg.). Mais le jeune homme reste plus présent à la pensée, car il est sujet de la proposition : c'est de lui qu'il faut entendre le suffixe (Knob. Hitz. Zöck. Mot. Mc N. Haupt, Bart.).

son royaume. [15] J'ai vu tous les vivants qui marchent sous le soleil (s'empresser) auprès du jeune homme [ ] qui s'élevait à sa

15. Retrancher הַשֵּׁנִי.

Haupt considère comme une interpolation יָצָא לִמְלֹךְ; Bart. retranche aussi לִמְלֹךְ. Les suppressions de ces deux exégètes sont en rapport avec leur interprétation du כִּי initial du v. par « bien que » : « bien qu'il soit d'humble origine et né pauvre en son royaume » (Haupt), « bien qu'il soit sorti de la maison des révoltés et né pauvre dans son royaume » (Bart.). Cette interprétation introduit entre les affirmations du v. 13 et celles du v. 14 une incohérence à laquelle on n'échappe qu'en retranchant לִמְלֹךְ dans celui-ci. Mais cette suppression est arbitraire. Elle réduit d'abord le v. 14 à n'être plus guère, au moins dans la traduction de Haupt, qu'une paraphrase du מִסְכֵּן du v. 13. Et surtout, לִמְלֹךְ est nécessaire pour nous apprendre que ce jeune homme est par suite devenu roi, car nous ignorons au v. 13 l'avenir qui lui est réservé : c'est un adolescent et un pauvre, lequel n'a pour lui que sa sagesse. La même considération interdit de traduire יָצָא par un passé. Bien que Qohéleth ait en vue un fait déjà ancien (cf. v. 15), il considère au v. 13 le jeune homme pauvre avant son accession au trône, il laisse même sa personne dans l'indétermination et n'évoque l'événement passé que par voie d'allusion encore couverte. On ne peut donc traduire יָצָא que par le présent tout au plus. L'imparfait יֵצֵא (cf. G ci-dessus) paraîtrait même assez indiqué, pourvu qu'on lui donnât le sens d'un potentiel : « il peut sortir » (cf. GK 107 *r*). Mais le parfait s'explique et même convient mieux, parce que l'allusion à partir de ce moment devient claire et que la réalité historique surgit, comme le montre bien la mention de la prison.

Les com. sont très divisés sur la question de savoir quelles personnes et quels événements sont présents à la pensée de l'auteur dans les vv. 13-16. Notre ignorance des circonstances historiques du temps, et pour une part l'incertitude qui peut subsister dans l'interprétation de quelques parties du texte, rendent le problème difficilement soluble en l'état actuel des connaissances. Voir l'*Introd.* p. 110 ss.

15. Le *pi.* de הִלֵּךְ, sauf 1 R. XXI, 27, est d'usage poétique et tardif. Il a ici comme souvent le sens d' « aller et venir », nous dirions s'agiter, donc vivre (cf. Is. XLII, 5); la même idée est exprimé dans VI, 5; XI, 7, par l'expression « voir le soleil ». עִם « avec, auprès de »; le peuple entoure le nouveau roi et fait cause commune avec lui (cf. Gen. XXI, 22; XXVI, 3; Jos. I, 5; Math. XII, 30). Cette préposition ne doit pas être rattachée au participe qui la précède immédiatement. Elle forme avec son complément l'attribut d'une proposition complétive dont הַחַיִּים est le sujet; הַמְהַלְּכִים est en apposition à celui-ci comme la présence de l'article le prouve. L'accentuation massorétique est conforme à cette interprétation.

L'article de הַיֶּלֶד paraît bien indiquer qu'il s'agit du jeune homme déjà nommé au v. 13. Mais הַשֵּׁנִי qui vient ensuite est singulier. On devrait régu-

place : [16] il n'y avait pas de fin à toute la foule, à tous ceux à la

lièrement traduire « le second jeune homme ». De fait, Mc N. Bart. pensent qu'il s'agit d'un second jeune homme, différent du premier. Mais l'opinion commune n'est pas avec eux. Si un seul jeune homme est en cause, l'histoire racontée par Qohéleth est très cohérente et favorise une conclusion pessimiste. A un vieux roi que l'âge a rendu incapable succède inopinément un jeune homme dont la sagesse est reconnue : tout le peuple l'acclame et met en lui ses espérances. Quelques années plus tard, on le déteste à l'égal du vieil insensé dont il avait pris la place. Si, au contraire, nous avons affaire à deux jeunes hommes, il n'est pas dit que le second ait été sage, et la faveur populaire qui l'accueille ne s'explique pas aussi bien, comme aussi son échec final est moins surprenant et moins probant en faveur du pessimisme de l'auteur. Aussi, la plupart des com. cherchent à interpréter autrement le mot malencontreux. Zirk. a soutenu que הַשֵּׁנִי était l'équivalent de מִשְׁנֶה לַמֶּלֶךְ « le second après le roi » (Esth. x, 3), et Ew. a reproduit la même opinion en se référant à Gen. xli, 43. Un plus grand nombre d'interprètes (Knob. Hitz. Elst. Del. Wright, Gietm. Now. Zapl.) admet que הַשֵּׁנִי désigne le second, dans l'ordre du temps, des deux rois dont il vient d'être question, c'est-à-dire le jeune homme. Mais dans ce cas הַשֵּׁנִי devrait occuper la première place et הילד venir ensuite en apposition : « auprès du second (roi), le jeune homme ». Del. essaie d'expliquer que dans le texte actuel le mot « second » n'entraîne pas plus l'existence de deux hommes que ἕτερος τῶν μαθητῶν (Math. viii, 21) ne prouve qu'un premier disciple ait parlé avant cet « autre » (cf. Luc, xxiii, 32). De même donc qu'il faut traduire « un autre (interlocuteur qui était un) des disciples », de même devrait-on interpréter « le jeune homme, le second (roi) ». Mais la locution est bien peu naturelle et peu claire; הילד à lui seul désignait suffisamment le personnage.

Aucune de ces explications n'est satisfaisante. Aussi Bick. (p. 16) estime-t-il que הַשֵּׁנִי est une glose, « réminiscence maladroite des sentences précédentes sur les avantages de la société ». Il est suivi par Sieg. Haupt, et avec hésitation par Driv.-Kittel. Bick. a raison. Il lui manque seulement d'indiquer l'origine réelle du mot superflu. Cette origine est très claire. הַשֵּׁנִי qui surabonde ici et trouble le contexte, fait vivement sentir son absence au v. 10. Omis à cet endroit dans un des premiers manuscrits, il aura été d'abord recueilli en marge. Le copiste suivant se sera mépris sur la place à attribuer à cet égaré et l'aura incorporé à la colonne de gauche au lieu de le réintégrer dans celle de droite. Il aura ainsi maladroitement enrichi notre v. d'un mot embarrassant au détriment du v. d'en face. L'erreur est antérieure à toutes les versions, car toutes lisent ici הַשֵּׁנִי et l'omettent au v. 10.

אֲשֶׁר peut signifier « qui » ou « quand ». עָמַד se dit de l'accession au trône (Dan. viii, 23; xi, 2, 3, 20), et est construit aussi avec תחת dans Dan viii, 22; sur des emplois analogues de תחת, cf. II Sam. x, 1; II Chr. i, 8. Le suffixe de cette préposition désigne le vieux roi. — Haupt rejette אשר יעמד תחתיו.

16. G (sauf א ὅτι ἐγένετο) S C Σ P Jér. V ont tous fait de אֲשֶׁר le sujet de היה; mais il faut traduire « ceux devant lesquels il était », comme T l'a

tête desquels il était. Pourtant les descendants ne se réjouiront pas à son sujet, car cela aussi est vanité et poursuite de vent.

reconnu (cf. Nomb. XXVII, 17; Deut. x, 11; I Sam. VIII, 20; XVIII, 13, 16; II Chr. I, 10; Ps. LXVIII, 8). Ew. suivi par Bick. écrit cependant « ceux qui ont vécu avant eux (avant les deux derniers rois) », ce qui ne convient pas au contexte. היה est suivi par G (א) Sh Σ T, mais les autres témoins de G et C P Jér. V mettent le pluriel. Celui-ci représentait la leçon la plus facile quand on faisait אשׁר sujet : il n'est donc pas douteux que M ne soit original. לפניהם est attesté par M G Sh Σ Jér. T; au contraire, C P V font du pronom un singulier. Mais P n'est pas toujours exacte dans la traduction des suffixes (Kam. *ZATW*, 1904, p. 216) et V assez souvent n'est pas très littérale. Le sing. était encore ici la leçon la plus facile dès lors qu'on faisait de אשׁר le sujet et qu'on mettait le verbe au pluriel. — גם *primo* pourrait être compris « aussi, de même », puisque tout comme ce vieux roi, le nouveau cessera bientôt d'être populaire; mais le sens de « néanmoins » est plus naturel (Kön. III, 373 *n*). « Les descendants » ne sont pas une postérité très éloignée, mais seulement la génération suivante. — Ce qui est vain, ce sont les espérances fondées sur un nouveau règne. Elles ne se réalisent pas, du moins pas longtemps, et la postérité n'a pas plus à se féliciter de son roi que les générations précédentes. Qohéleth n'accuse pas de versatilité la faveur populaire; il s'inquiète avant tout de l'utilité des peuples, et il est bien plus enclin à accuser les rois (cf. v, 7; x, 5 ss.). — Zapl. efface לכל *secundo* qu'il considère comme une dittographie : le suffixe pluriel de לפניהם se rapporterait au collectif העם.

Voir au chapitre v, vv. 7-8 la fin du sujet traité dans IV, 1-8 et 13-16.

Second groupe de sentences : Conseils relatifs au culte, IV, 17-V, 6.

Les vv. IV, 17-V, 6 énoncent une série de conseils, tous relatifs au culte. Ne pas agir d'une façon inconsidérée et précipitée en ce qui concerne les sacrifices, IV, 17, la prière, V, 1-2, les vœux : accomplir ceux-ci sans retard, 3-5, et surtout craindre Dieu, 6. Ce développement contraste fortement avec ce qui précède et ce qui suit, et il est impossible de lui trouver un rapport quelconque avec l'ensemble du livre. Au lieu d'expériences personnelles et d'observations sur la vanité et les misères de l'existence humaine, nous avons affaire à un petit recueil de conseils impersonnels sur la conduite à observer dans l'accomplissement des devoirs religieux. Le moi de Qohéleth a disparu comme dans IV, 9-12 et dans une bonne partie des chapitres VII, X et XI.

Sieg. considère IV, 17-V, 7 comme une interpolation de Q[4] (le *ḥasid*), à l'exception de V, 2, 6 *a*, 8 rangés sous la raison sociale Q[5]. Mc N. arrête au v. 6 l'interpolation du *ḥasid* et ne reconnaît le caractère de glose postérieure qu'à la première partie du dernier v., soit 6 *a*. Haupt et Bart. laissent la paternité de toute cette section à Qoh., mais rejettent tous deux comme gloses 2 et 6 *a*. Haupt exclut en outre 6 *b* et de ci de là des mots isolés. On a dit dans l'*Introd.* p. 163 s., que le caractère de ce morceau et le fait qu'il coupe

[17] Prends garde à 'ton pied' quand tu vas à la maison de Dieu, et approche-toi pour écouter : 'ton sacrifice' (vaudra) mieux que 'l'offrande' des insensés, car ils ne savent [que] faire le mal.

17. רַגְלְךָ *qeré*, 130 mss. K. de R. GSh CP Jér. VT; M *kethib* רגליך. — זִבְחֲךָ G (sauf אV) Sh CA; M 'AΘPVT זבח. — מִמַּתַּת G (sauf אc.a V 253) Sh CP; M G (אc.a V 253) מִתֵּת. — מִלַּעֲשׂת; M לַעֲשׂוֹת.

---

en deux une série de réflexions portant sur le même sujet, IV, 13-16 et V, 7-8, rendent difficile son attribution à Qohéleth; il doit provenir d'un sage différent du *ḥasid*. Quant à V, 2 et 6 *a*, voir ci-dessous.

17. רַגְלְךָ avec le *qeré*, 130 mss. K. de R., G Sh C P Jér. VT. Le singulier est encore plus usité que le pluriel : cf. pour l'un Ps. CXIX, 105; Prov. I, 15; IV, 26 etc., et pour l'autre I R. XIV, 12; Ps. CXIX, 59. — Lire כַּאֲשֶׁר « quand, toutes les fois que » avec M et non pas בַּאֲשֶׁר comme ont fait par erreur 22 mss. K. de R. G Θ. — בית האלהים désigne le temple comme dans Dan. I, 2; Esdr. I, 4; Néh. VI, 10 et dans d'autres écrits postexiliens; cf. בית יהוה dans II Sam. XII, 20; Is. XXXVII, 1.

La presque unanimité des exégètes modernes (Zirk. Knob. Ew. Hitz. Elst. Klein. Del. Wright, Ren. Bick. Now. Kön. [III, 232 *a*], Rüet. Sieg. Bart. Haupt) rend וקרוב par l'infinitif. On fait ensuite de cet inf. le sujet de טוב dont on admet, et avec raison, l'ellipse devant מִתֵּת (GK 133 *e*; Kön. III, 308 *c*; cf. Is. X, 10; Mich. VII, 4 etc.) et que P a même introduit en syriaque. L'infinitif תת a pour complément זבח, qui est à l'acc. (cf. GK 115 *h* et Kön. III, 232 *a*) et pour sujet הכסילים, qui peut être soit au nominatif (cf. Job, XXXIV, 22) soit au génitif, l'inf. construit étant un véritable nom verbal (cf. Deut. I, 27). Il n'est donc pas nécessaire d'intervertir avec P et Sieg. l'ordre des mots de façon à faire de הכסילים le régime de זבח « le sacrifice des insensés »; l'introduction d'un nouveau sujet dans le second membre de la comparaison a également lieu dans VII, 5. On obtient ainsi littéralement : *et appropinquare ad audiendum melius est quam insipientes dare sacrificium.* Mais une autre interprétation de וקרוב est possible. L'infinitif absolu peut équivaloir à l'impératif, soit au commencement du discours (cf. Deut. V, 12; Ex. XIII, 3 etc.), soit lorsqu'il est précédé d'un autre impératif qu'il continue (cf. Is. XXXVII, 30 *b*, et voir GK 113 *z*, *bb*). Ici le ו coordonne קרוב à l'impératif qui commence le v. et lui confère la valeur de ce mode. De fait G (אc.a V 253) ἔγγισον Sh C 'AΣ P Jér. VT ont traduit par l'impératif (tandis que les autres mss. de G ont ἐγγύς). Geier, Gietm. Mot., sans doute sous l'influence des versions anciennes, et Mc N. Zapl. traduisent de même.

La suite du v. nécessite dans M quelques corrections; les divergences des témoins suffiraient d'ailleurs à prouver que le texte a souffert. Au lieu de מִתֵּת, 'AΘ Jér. ont lu מַתַּת, δόμα, *donum* et G (excepté אc.a V 253) Sh C P, מִמַּתַּת ὑπὲρ δόμα, qui est la leçon préaqibienne et sans doute primitive. Ce qui confirme



cette manière de voir, c'est que זֶבַח est ordinairement construit avec le verbe de même racine זָבַח, parfois avec d'autres, comme עָשָׂה et הֵבִיא, mais jamais avec נָתַן, comme il le serait ici si l'on devait suivre M. Enfin, au lieu de זבח G (sauf א V) Sh C A ont lu זִבְחֶךָ, θυσία (253 θυσίαν) σου. Or le suffixe a bien des chances d'être primitif, sa disparition s'expliquant aisément par un phénomène d'haplographie, puisque le mot suivant commence par la même lettre. G fournit ainsi un sens très satisfaisant : « ton sacrifice est (ou sera) meilleur que l'offrande des insensés », et qui a été reçu par Mc N. Zapl. On ne manquera pas d'objecter que זבח est un terme technique et ne peut servir à désigner l'action d'écouter un enseignement, laquelle serait déclarée meilleure qu'une offrande de victimes. Cette objection prouve seulement qu'on comprend mal la pensée de l'auteur. Il n'a pas du tout l'intention de blâmer l'usage d'offrir des sacrifices; sa recommandation ne coïncide pas, comme plusieurs com. le prétendent à tort, avec les exhortations des prophètes, et même des sages, recommandant de préférer la justice et la charité, l'obéissance et la piété intérieure, aux sacrifices (I Sam. xv, 22 s.; Is. I, 11-17; Os. VI, 6: VIII, 13; Ps. XL, 7-8; L, 7-14; Prov. XXI, 3, etc.). Il est d'ailleurs plus que douteux qu'une sorte d'enseignement moral ou de prédication, ou même une lecture expliquée des prophètes, ait fait partie, surtout à l'époque de notre auteur, du culte célébré dans le temple, comme elle fit partie de celui qu'on exerça dans les synagogues (cf. Math. XXVI, 55; Luc. II, 46, 49; Act. XV, 21). Notre v. fait allusion à l'explication de la Loi, et particulièrement de la loi cérémonielle; nous savons en effet que la Loi était expliquée par les prêtres dans le temple à cette époque du judaïsme (Lév. X, 11; Deut. XXXIII, 10; Mal. II, 7; cf. Agg. II, 11; Esdr. VII, 6, 10; Néh. VIII, 13 s.). Notre auteur ne veut pas dire que l'audition à laquelle il invite son lecteur le dispense d'offrir un sacrifice, mais tout au contraire qu'elle l'y prépare. זבח désigne bien l'acte rituel que son disciple accomplira, mais après s'être fait instruire des règles à observer afin d'éviter toute méprise. Ce premier v. est pénétré du même esprit sacerdotal et des mêmes préoccupations formalistes que le reste du morceau. La pensée est très claire : avec Dieu ne pas aller à l'étourdie, peser ses démarches et ses paroles; avant d'offrir un sacrifice, s'informer auprès du prêtre des conditions à remplir et de la liturgie à pratiquer; autrement, on s'expose par ignorance à mal faire (17 *in fine*), ce qui n'est point sans conséquences (cf. en particulier V, 1, 5). On n'a jamais été plus convaincu de l'importance capitale des rites. זבח est souvent opposé à עֹלָה « holocauste » ou à מִנְחָה « offrande » et désigne par conséquent les sacrifices dans lesquels la victime n'était pas dévorée par le feu et qui étaient suivis d'un repas (Ex. XVIII, 12). Mais le même mot est aussi employé comme terme générique pour désigner toute sorte de sacrifices, et c'est ici le cas.

La clause finale du v. est également difficultueuse. Littéralement : « ils ne savent point faire le mal ». Del. : « ils sont ignorants, si bien qu'ils font le mal », leur ignorance les conduisant à mal faire. La pensée conviendrait; mais la locution est singulière et peu claire. Il est inutile de s'arrêter aux autres essais d'interprétation dont aucun n'est recommandable. Del. examinait déjà, sans vouloir s'y arrêter, l'hypothèse d'une corruption du texte qui aurait

V. [1] Ne te hâte point avec ta bouche, et que ton cœur ne se presse pas de proférer une parole devant Dieu, car Dieu est dans les cieux, et toi sur la terre : pour ce motif, que tes paroles soient peu nombreuses.

[2] Car de la multitude des occupations naissent les songes,
et de la multitude des paroles, des propos d'insensé.

consisté dans la disparition de כי אם devant לעשׂות (cf. III, 12; VIII, 15); Ren. et Now. l'ont acceptée. De Jong, Sieg. Mc N. Driv.-Kittel, Bart. corrigent de préférence en מִלַּעֲשׂוֹת et Driv. fait observer que c'est là une locution de la Michna, qu'on ne doit donc point s'étonner de rencontrer dans l'Ecclésiaste. La disparition de la particule s'explique par un phénomène d'haplographie, le mot précédent se terminant par un ם. — G (א et la plupart des minuscules) ont καλόν au lieu de κακόν; de même C et P. Il peut y avoir là un essai de correction en vue de rendre cohérent un texte qui ne l'était pas. Peut-être néanmoins, comme dans IX, 12, est-on en présence d'un lapsus, mais favorisé par le sens général de la proposition. Jér. : *nesciunt, quod faciunt, malum;* V *nesciunt quid faciunt mali.*

Zapl. corrige en מִמַּתַּת הכסילים טוֹב זְבָחֶיךָ et לעשׂות טוב. Haupt et surtout Bick. insèrent des propositions de leur cru avant les deux derniers mots du v. pour les relier logiquement à ce qui précède.

V, 1. Littéralement : « ne te hâte point sur ta bouche »; sur על־פי cf. Ex. XXIII, 13; Ps. L, 16; Prov. XVI, 10. לפני האלהים, c'est-à-dire devant Dieu et en t'adressant à lui; l'expression est mise en parallélisme avec « dans le temple », dans Deut. XV, 20; Is. XXXVII, 14. מעטים employé au plur. et comme attribut ne se rencontre ailleurs que dans Ps. CIX, 8 (Kön. III, 334 *b*) : usage probablement tardif. — G (BC 68 147 159 253 254 298) ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω, par répétition des deux dernières syllabes du substantif, d'où l'insertion de κάτω après ἐπὶ τῆς γῆς dans G (א 254 298 299) Grég. Nyss. Origène, Athanase. Les deux additions pourraient être dues à Ex. XX, 4 d'après Mc N.; l'influence de Qoh. III, 21 est tout aussi probable. — Haupt supprime על־כן.

Sur la sobriété à garder dans les paroles qu'on adresse à Dieu, cf. B. S. VII, 14 et Math. VI, 7. « Dieu est dans les cieux, etc. » marque non pas l'éloignement et l'indifférence de Dieu à l'égard de sa créature, mais sa puissance; cf. Ps. CXV, 3 : « Notre Dieu est dans les cieux : tout ce qu'il veut, il le fait ».

2. בא peut être un participe marquant le caractère de fréquence du fait énoncé. החלום, avec l'art., pour désigner l'espèce ou le genre; cf. GK 126 *l*. Dans ברב, le ב indique la cause ou la provenance. קול est précédé du *waw adaequationis,* « ainsi » (voir GK 161 *a*, et cf. VII, 1); sur le sens du substantif, cf. V, 5 et aussi X, 20, où il est en parallélisme avec דבר. כסיל est un nom, mais a seulement la portée d'un qualificatif.

Sur la pensée, cf. X, 14 *a* et Prov. X, 19. L'excès de travail et de préoccupation rend le sommeil agité et troublé de rêves; de même trop parler échauffe la tête et conduit à dire des sottises. Ce verset est considéré comme glose par Sieg. (de Q[5], divers glossateurs), Haupt, Bart. (du *ḥakham*). En

[3] Lorsque tu fais un vœu à Dieu, ne tarde pas à l'accomplir; car il n'y a pas de faveur pour les insensés. Ce que tu voues, accomplis-le : [4] mieux vaut pour toi ne pas vouer, que vouer et ne pas accomplir. [5] Ne permets pas à ta bouche de rendre ta chair coupable, et ne dis pas devant le prêtre que ce fut une inadvertance : pourquoi Dieu s'irriterait-il au sujet de ta parole et détruirait-il 'les œuvres'

5. מַעֲשֵׂי 7 mss. or. G Sh C Jér. VT; M מעשׂה.

---

outre, Bick. Haupt, Zapl. Driv.-Kittel, Bart. lui reconnaissent la forme métrique. Il n'est évidemment pas impossible que l'auteur de cette section ait incorporé lui-même une réflexion de ce genre dans son développement. Si elle surcharge un peu le contexte, elle ne le dérange pas précisément. Mais son caractère versifié et sa saveur sapientielle la dénoncent plutôt comme une insertion postérieure du *ḥakham;* cf. v. 6 *a*.

3. אין חפץ וגו', littéralement « il n'est pas de complaisance dans les insensés », a d'après l'emploi de חֵפֶץ dans XII, 1; Mal. I, 10 (cf. Is. LXII, 4; Ps. XVI, 3) un sens très clair; « les insensés ne plaisent pas », et en conséquence on ne les favorise pas. Il s'agit évidemment de la faveur divine refusée à quiconque en use trop légèrement avec Dieu. — אֵת אֲשֶׁר dans M Θ Jér. a été lu אַתָּה אֲשֶׁר par 'A σὺ ὅσα et Sh; mais dans G, suivi par C P, σὺ οὖν ὅσα doit être une corruption de σὺν ὅσα. — Haupt élimine de ce v. לאלהים, et Zapl. את אשׁר־תדר שׁלם.

Le conseil donné est conforme au précepte du Deut. XXIII, 22-24, dont le v. 22 *a* est reproduit presque littéralement dans 3 *a*. Voir un développement parallèle dans Eccli. XVIII, 21-23, et cf. Lév. XXVII, 1 ss.; Nomb. XXX, 3; Mal. I, 14; Ps. L, 14, etc. Sur l'abus des vœux dans le judaïsme tardif et sur les échappatoires inventées pour se dérober à l'obligation de les exécuter, il est très instructif de lire dans le Talmud le traité *Nedarim*. L'emploi constant de l'imparfait (sauf un impératif) dans toutes les propositions de ce v. et du suivant semble indiquer que l'auteur considère l'émission de vœux comme étant d'une pratique courante et pour ainsi dire quotidienne.

4. אשׁר introduit une énonciation qui joue le rôle de sujet dans la proposition dont טוב est l'attribut; cf. Ew. *Lehrbuch*, 336 *a*; GK 157 *c*. Sur מִשֶּׁ exprimant le comparatif, cf. מֵאֲשֶׁר dans III, 22.

5. נתן ל au sens de « permettre » n'est point rare : cf. Gen. XXXI, 7; Ex. III, 19; Jug. I, 34; Job, XXXI, 30. חטיא est l'inf. *hiph.* dont le ה a subi la syncope : cf. Is. XXIX, 15; Jér. XXXIX, 7; Ps. LXXVIII, 17, etc. (GK 53 *q*); 4 mss. K. de R. écrivent le ה. Le verbe a le sens d' « engager dans le péché » et par conséquent faire encourir une pénalité, attirer un châtiment; cf. Deut. XXIV, 4; Is. XXIX, 21. Les paroles qui risquent d' « engager la chair dans le péché » sont celles par lesquelles l'auteur d'un vœu a formulé sa promesse, et non pas celles par lesquelles il cherchera ensuite à se disculper. Ce n'est pas que la langue ait pu pécher en émettant le vœu; mais si celui-ci n'est pas

accompli, c'est en raison de l'acte antécédent de la langue prononçant la formule qui lie, que la personne toute entière devient coupable et punissable. בשׂר désigne en effet le corps tout entier ou mieux encore la personne (cf. XI, 10; Prov. XIV, 30), et nullement la sensualité.

המלאך « le messager » est rendu par τοῦ ἀγγέλου dans 'A Σ Θ, et de même dans Jér. *angeli,* V *angelo*, T מַלְאֲכָא, mais par τοῦ θεοῦ dans G suivi par Sh C P. Mc N. et Bart. concluent que G P ont lu האלהים et que telle était la leçon primitive : המלאך serait une révision rabbinique opérée en vue d'éviter l'irrévérence qu'il y aurait eu à présenter à Dieu lui-même, pour se disculper, le prétexte d'une inadvertance. Mais Eur. (p. 67) a raison de faire observer que המלאך a toutes chances de représenter la leçon originale, précisément parce que c'est un terme difficile à expliquer. G, que P n'a fait que suivre, l'a interprété d'après la fin du verset; comme c'est Dieu qui dans 5 *b* doit se fâcher contre quiconque cherche un faux-fuyant pour échapper à son vœu, le traducteur a supposé que c'était aussi devant Dieu qu'on faisait valoir le prétexte de l'inadvertance, et cette interprétation était d'autant plus naturelle qu'au v. 1 on lit précisément לפני האלהים. L'auteur de G a pu aussi se souvenir que dans certains récits de l'Ancien Testament, le מלאך יהוה paraissait identifié avec Dieu même (cf. LAGRANGE, *L'ange de Iahvé,* dans *RB,* 1903, p. 212 ss.). Quelques com. (Herz. Ginsb. Gietm.) ont suivi saint Jérôme et traduisent par « ange ». D'autres (Ren. Zapl.) ont supposé l'existence d'un messager du temple chargé d'inscrire les vœux et de recueillir ce qui pouvait être dû de ce chef. Mais la plupart des exégètes (Zirk. Ges. Knob. Ew. Elst. Klein. Del. Mot. Wright, Now. Rüet. Sieg. Wild.) reconnaissent ici le prêtre, et avec raison. Dans Mal. II, 7, le même titre plus développé, « messager de Iahvé », est aussi donné au prêtre, en tant que celui-ci est chargé d'une fonction d'enseignement (cf. *ibid.*, 6, 8), tout comme il était donné aux prophètes chargés d'un message divin (Agg. I, 13). Or précisément, le même titre désigne ici aussi le prêtre comme exerçant un ministère doctrinal. C'est du moins ce qui apparaît d'après tout le v., lequel suppose une discussion entre le prêtre et l'auteur du vœu sur la validité de celui-ci ou sur la compensation due pour sa non-exécution. IV, 17, qui n'est pas moins instructif, nous fait voir le prêtre-docteur à l'œuvre dans le temple. Nous savons d'ailleurs (Lév. XXVII, 8, 12, 14, 18, 23) que les prêtres devaient surveiller l'exécution des vœux. Peut-être le nom מלאך était-il le titre officiel du prêtre chargé de fournir les renseignements relatifs à la célébration des sacrifices et à l'exécution des vœux, et de résoudre les cas de conscience qui pouvaient surgir à cette occasion. On peut rappeler encore que le substantif מְלָאכָה est employé pour désigner l'exercice des fonctions sacerdotales (Néh. XIII, 30; I Chr. IX, 13; II Chr. XXIX, 34) ou lévitiques (Néh. XIII, 10, 30; I Chr. XXIII, 4; II Chr. XIII, 10).

שׁגגה (exclusivement dans Eccl. V, 5; X, 5 et dans P) désigne tout péché commis par inadvertance (cf. Lév. IV, 2, 22, 27; Nomb. XV, 22-29); pour les fautes de ce genre l'expiation était réduite à un minimum. L'auteur du vœu essaie de faire passer pour une inadvertance, peut-être pour un oubli involontaire, la faute qu'il a commise en n'accomplissant pas ce qu'il avait voué : il espère ainsi s'en tirer à meilleur compte en ce qui concerne la vic-

de tes mains? [6] Car de la multitude [des soucis] (naissent) les songes, et 'de' la multitude des paroles, des sottises. Mais crains Dieu.

6. Ajouter עִנְיָן après בְּרֹב. — בִּדְבָרִים ; M וּדְבָרִים.

---

time expiatoire à offrir pour le péché. Mais il est possible aussi qu'il qualifie d'inadvertance la parole même par laquelle il a formulé son vœu : prononcée sans attention suffisante ni intention, elle ne lui créerait aucune obligation. — לָמָּה, G ἵνα μή et Jér. *ne*, équivaut à « de peur que »; la question exprime une appréhension et le désir que les faits redoutés ne se réalisent pas : cf. VII, 17; Gen. XXVII, 45; Ex. XXXII, 12, etc. (GK 150 *e*; Kön. III, 354 *e*). — וחבל est un parf. consécutif, construction normale à la suite d'un imparf. précédé de למה (Driv. *H. T.* 115). Au lieu de מַעֲשֵׂה, G C Jér. VT et 7 mss. orientaux lisent מַעֲשֵׂי; pour Sh P la question dépend uniquement de la présence du *ribboui*, qui est marqué dans la première et manque dans la seconde (Walton); du partage des témoins il semble résulter qu'en effet Sh devait avoir le pluriel. L'altération est probablement ici du côté de M. Sur la pensée finale du v., cf. II, 26 *b*; VII, 17; VIII, 13, et voir une idée et une locution parallèles dans II Chr. XX, 37. La parole au sujet de laquelle Dieu va peut-être s'irriter paraît être, dans la pensée du sage, celle par laquelle la promesse a été formulée, et non pas précisément celle par laquelle l'auteur du vœu cherche à atténuer la faute qu'il a commise en n'accomplissant pas ce qu'il avait voué.

Haupt détache du texte, comme gloses, בשרך, לפני המלאך et האלהים; il lit en outre חָבַל « prendre en gage, saisir », au lieu de חִבֵּל : « Que ta bouche n'assume aucune dette et ne dis pas : c'était une méprise; autrement, ton discours irritera et on saisira ta propriété. » Cette interprétation n'est certainement pas inspirée par l'esprit qui animait l'auteur de ce morceau : tout ce développement, jusqu'à 6 *b*, respire une crainte religieuse très caractéristique (cf. IV, 17 : surveille tes pas; V, 1 : Dieu est au ciel, etc.) et la persuasion qu'il peut en coûter d'agir envers Dieu de façon inconsidérée.

6. Il est difficile de trouver à la première partie du v. un sens raisonnable. La traduction la plus conforme à la grammaire donnerait : « car dans beaucoup de songes il y a aussi beaucoup de vanités et beaucoup de paroles » (Ew.), ce qui n'est d'accord ni avec le contexte ni avec le sens commun, à moins qu'avec Zirk. on ne transforme « les songes » en imaginations d'homme éveillé. Aussi plusieurs interprètes (Knob. Hitz. Wright; cf. Kön. III 375 *g*, *i*) préfèrent : « dans beaucoup de songes il y aussi des vanités; de même dans beaucoup de paroles ». Mais l'ellipse du ב devant דברים est un peu forte. Il faut également supposer une ellipse (avec Herz. Ginsb.) pour traduire : « cela arrive par suite de beaucoup de songes et de vanités et de beaucoup de paroles ». On peut encore essayer de faire dépendre aussi והבלים de ברב. En bonne règle, un état construit ne régit qu'un seul nom (GK 128 *a*), à moins que les noms régis ne soient unis par un lien étroit (cf. II, 7; V, 7 et voir

7 Si tu vois l'oppression du pauvre et la violation du droit et de la

Kön. III, 276 *a*, *b*), ce qui n'est point ici le cas. Klein. suppose néanmoins une dérogation à la règle (cf. II, 8 qui est peu sûr) et obtient : « dans beaucoup de rêves et de vanités, il y a aussi beaucoup de paroles ». Rien de tout cela n'est satisfaisant et on préfère en général reconnaître avec Del. Bick. Now. Wild. Bart. que והבלים et ודברים ont été transposés : « car dans beaucoup de songes et de paroles, il y a aussi beaucoup de vanités ». Mais on entre déjà dans la voie des corrections. Celles-ci sont basées sur le fait que 6 *a* présente une variante corrompue du v. 2. Sieg. : כי ברב הבלים חלמות ובדברים הרבה שגגה « car de beaucoup de vains efforts viennent les songes et de beaucoup de paroles, l'étourderie ». P (Sieg. ne signale pas ce fait) ajoute « d'erreur » après « paroles » à la fin du v. en employant le terme même dont elle s'est servie au v. 5 pour traduire שגגה ; mais ce doit être là un essai d'interprétation. Mc N., plus fidèle au v. 2, propose כי ברב ענין חלמות והבלים בדברים הרבה. On a adopté cette correction dans la traduction ci-dessus, mais sans plus de garantie. Ce v. a tous les caractères d'une glose, comme l'ont bien vu Sieg. Haupt, Zapl. Bart., et particulièrement d'un doublet du v. 2, car il sépare malencontreusement 6 *b* de 5 et il est facile de reconnaître encore dans son texte mutilé la pensée du v. 2. Mc N. suppose que cette variante, écrite en marge, aura été incorporée ici au texte par un copiste maladroit. Si le v. 2 n'est pas non plus primitif, il est possible aussi que la glose ait été insérée par un scribe au v. 2 et par un autre, mais en moins bon état, au v. 6. Un éditeur plus récent, ayant en mains les deux recensions, les aura complétées l'une par l'autre.

כי *secundo*, reporté à la suite du v. 5 et venant après des propositions négatives, doit avoir un sens adversatif (cf. GK 163 *a*); Σ ἀλλά, Jér. *sed*. — את M G (A C V 147 155 159 299) est représenté par σύ dans G (B ℵ et la plupart des cursifs) Sh C P V; mais G (298) Σ omettent σύ et G (68) omet ὅτι σύ. Ce pronom doit être une corruption ancienne de σύν dans G. Même si celui-ci avait lu אַתָּה, M doit être maintenu. — Haupt rejette 6 *b* comme constitué aussi par une glose. — Cette fin de v. se rattache au v. 5. Celui qui cherche à échapper à son vœu, ou qui s'ingénie à en expier la violation à peu de frais grâce à un subterfuge, ne fait pas preuve de religion et a besoin de s'entendre rappeler la crainte de Dieu.

III *ter*. ANOMALIES DIVERSES DANS LA SOCIÉTÉ (*fin*), V, 7-8.

Les deux vv. 7-8 ne se rattachent aucunement au développement qui les précède et pas davantage à ce qui les suit. Ils ont au contraire un rapport suffisant avec le sujet traité dans IV, 13-16. Les espérances fondées sur l'avènement d'un roi jeune et sage ne se sont pas réalisées, et le peuple a continué d'être malheureux comme devant. Qohéleth rejette la faute sur le système administratif, dans lequel il paraît bien voir une nécessité. Les oppressions et les injustices sont au nombre de ces maux inévitables qui autorisent notre auteur à trouver la vie décidément et irrémédiablement mauvaise.

7. Le subst. גזל ne se rencontre hors d'ici que dans Ez. XVIII, 18, mais

justice dans la province, ne sois pas surpris de la chose ; car au-dessus d'un grand un plus grand veille, et au-dessus d'eux de plus

l'inf. du verbe est employé avec le même complément dans Is. x, 2. L'art. de הַמְּדִינָה indique que cette province est déjà censée présente à la pensée (cf. GK 126 *q*); peut-être aussi s'agit-il de la province dans laquelle l'auteur réside et écrit. תמה exprime l'étonnement en néohébreu, en araméen et en syriaque; c'est aussi sa signification en hébreu biblique. Cet étonnement peut aller jusqu'à la stupéfaction (Jér. iv, 9; Hab. i, 5) ou être le prélude de la crainte (Ps. xlviii, 6; cf. Job, xxvi, 11), mais on ne peut citer un seul cas où il exprime nécessairement la crainte. Il n'y a donc pas lieu de lui attribuer cette valeur dans la langue tardive de l'Ecclésiaste, de pareils mots voyant plutôt leur sens s'affaiblir avec le temps et l'usure de la langue, que se renforcer (cf. B. S. xi, 13; xvi, 11). גָּבֹהַ « haut », donc ici « personnage haut placé ». La répétition de ce terme paraît bien indiquer une gradation ascendante. Pour ce motif, plusieurs inclinent à voir dans גְּבֹהִים un plur. de majesté ou d'excellence désignant un personnage unique, le plus élevé de tous, et les interprètes sont assez nombreux qui entendent ce nom de Dieu lui-même (Geier, Knob. Ew. Elst. Klein. Zöckl. Sieg.; cf. GK 124 *h* et Kön. III, 263 *l*). De fait גָּבוֹהַּ est employé pour désigner Dieu dans le Talmud (*Jebamoth*, 87 *a*; *Baba qamma*, 13 *a*) et T a ainsi entendu ici même גָּבֹהַּ *primo*. Mais rien dans le contexte n'invite à faire intervenir Dieu. Il n'est question que de l'administration d'une province, et si tant est que גְּבֹהִים désigne un seul personnage, ce qui est loin d'être sûr, il n'y a pas lieu de remonter plus haut que l'autorité royale, comme l'indique d'ailleurs nettement le v. suivant, tout obscur qu'il soit. L'auteur a en vue la hiérarchie des fonctionnaires qui séparent le peuple du roi. C'est ainsi qu'interprètent Zirk. Herz. Ginsb. Del. Mot. Ren. Wright, Bick. Wild. Mc N. Zapl. Bart., conformément aux anciennes versions. — La surveillance exprimée par le verbe שֹׁמֵר peut être exercée aussi bien dans une intention de bienveillance et de protection (Gen. xxviii, 15, 20; I Sam. xxv, 21, etc.) que de contrôle ou d'hostilité à l'égard de celui qui est observé. מֵעַל pourrait n'être qu'un équivalent tardif de עַל; on peut soutenir néanmoins que שֹׁמֵר est construit absolument et que la préposition indique la place occupée par celui qui exerce la surveillance : « au-dessus d'un grand il est un plus grand qui veille ».

Ce v. a reçu trois interprétations différentes : 1. L'auteur veut donner confiance aux opprimés en leur faisant espérer que l'administration, très bien ordonnée, mettra fin au désordre. Ne pas s'étonner est interprété : ne pas s'alarmer, ne pas prendre peur, mais compter sur les autorités et surtout sur le roi pour rétablir l'ordre (Zirk. Herz. Ginsb. Zapl.). 2. L'auteur défend la Providence : l'injustice peut s'exercer pendant un temps, mais le Très-Haut, גְּבֹהִים, finira par en avoir raison. Sieg., qui se range à cette opinion, donne à אַל־תִּתְמַהּ le sens de « ne pas se scandaliser », sens dont il n'existe aucun exemple, et corrige שֹׁמֵר en נִשְׁמָר : « un grand se met en garde contre un plus grand et par crainte d'un collègue puissant n'ose intervenir en faveur des opprimés; mais en fin de compte Dieu interviendra ». Cette interpréta-

grands. [8] Mais un avantage pour un pays à tous égards, c'est un roi pour un territoire cultivé (?).

tion permet à Sieg. d'attribuer ce v., ainsi que 6 *b*, au *ḥasid* (Q⁴) défenseur attitré de la Providence dans son système. 3. L'injustice qui règne dans les provinces n'a rien de surprenant : elle est la conséquence naturelle du trop grand nombre de fonctionnaires qui séparent le roi de son peuple (Del. Mot. Ren. Wright, Bick. Wild. Mc N. Bart.). Pour légitimer cette interprétation, on aime à donner à שׁמר le sens défavorable d'espionner, observer jalousement (Del. Now. Bick. Mc N.). En Orient, les gouverneurs de provinces étaient trop souvent des concussionnaires ne voyant dans le peuple qu'une proie à dévorer. L'administration persane en particulier, en multipliant les intermédiaires entre le roi et les sujets, rendait la situation de ces derniers plus misérable, et les fonctionnaires subalternes pressuraient les provinces au profit des satrapes fastueux et cupides; cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l Orient,* 7e édition, Paris, 1905, p. 707 ss.

La seconde interprétation d'abord est erronée, car elle se base uniquement sur le sens spécial attribué à גבהים en opposition avec le contexte et particulièrement avec le v. 8. La première n'est pas plus heureuse, car elle doit donner à תמה le sens de « ne pas s'alarmer » qui lui est étranger. Le début du v. rappelle III, 16 et constate les malversations du personnel administratif de la province : גזל משפט ne laisse aucun doute. Or il est invraisemblable que dans la suite Qohéleth veuille émettre une idée consolante et faire l'éloge de l'administration : c'est chose qui ne lui arrive jamais. Il est au contraire très frappé des injustices que commettent les détenteurs de l'autorité (III, 16; IX, 11), et ni lui ni les sages qu'on peut entendre dans le livre ne parlent jamais des rois d'une manière vraiment favorable et confiante (IV, 13-16; VIII, 2-4; IX, 17; X, 5-7, 16-20). D'après le sens naturel des termes, 7 *b* explique pourquoi nous ne devons pas être surpris des exactions commises dans la province : c'est qu'il y a un trop grand nombre de fonctionnaires échelonnés les uns au-dessus des autres. Ceux-ci ne constituent pour le peuple qu'une hiérarchie de sangsues qu'il faut nourrir et gorger. Un théoricien peut croire que grâce à cette multiplicité le contrôle est parfaitement organisé. Qohéleth a une autre expérience : plus les chefs sont nombreux, plus les sujets sont malheureux. Il n'est pas nécessaire de chercher à שׁמר un sens défavorable; peu importe au peuple que les fonctionnaires se jalousent et se dénoncent : ils s'accordent toujours à le dépouiller.

Haupt considère ce v. et le suivant comme des insertions postérieures; Zapl. retranche שׁמר qui lui semble de trop pour le mètre et que V n'a pas; il écrit aussi מעליהם. Ce v. convient bien au pessimisme de Qohéleth et se rattache suffisamment à IV, 16; mais il est possible que le texte ait subi quelque altération.

8. יתרון peut régir sans préposition le nom du bénéficiaire du profit (cf. III, 9). Jér. a traduit *amplius,* V *insuper.* — בכל « en toutes choses » (cf. Gen. XXIV, 1) est dans GCΣ ἐπὶ παντί, mais G (V) Θ ont ἐν, de même que Sh P Jér. *in :* ἐπί est primitif dans G, mais ne suppose pas une autre leçon

que celle de M; c'est une interprétation favorisée par ἐπάνω et ἐπί du v. 7. — הִיא *qeré* Sh P, au lieu de הוא *kethib* T, a été introduit pour accorder le pronom attribut avec le sujet יתרון, mais הוא, neutre, convient aussi bien (GK 32 *l*) : « l'avantage d'un pays est ceci ». — ל peut indiquer le datif (Kön. III, 286 *d*), ou marquer le génitif et suppléer l'état construit (GK 129), peut-être pour laisser à מלך son indétermination. En outre il peut annoncer le complément d'un verbe passif, c'est-à-dire la personne qui fait l'action exprimée par le verbe (voir GK 121 *f*). — שׂדה est la campagne déserte, par opposition aux lieux habités, mais aussi la « province » par opposition à la capitale, et le territoire occupé par une tribu ou une nation même sédentaire et agricole. Ce mot peut être ici en opposition à ארץ ou au contraire le reprendre pour le préciser ou l'expliquer. La ponctuation massorétique se présente sous deux formes différentes : מֶלֶךְ לְשָׂדֶה (voir Baer, p. 63) ou מֶלֶךְ לְשָׂדֶה (Del.), indiquant, la première, que נעבד qualifie שׂדה, la seconde au contraire, qu'il se rapporte à מלך. — Le *niph.* de עבד ne se rencontre hors d'ici que dans Deut. xxi, 4 et Ez. xxxvi, 9, 34, toujours au sens de « être cultivé ». Cependant, עבד ayant aussi le sens de « servir », le *niph.* pourrait signifier « être servi », du moins si le verbe se rapporte à מלך; mais dans ce cas on expliquerait mal l'emploi de שׂדה pour désigner la population qui sert ou honore (?) le roi. D'autres, à la suite de T (voir ci-dessous), en font un dénominatif de עֶבֶד et lui accordent le sens de « devenir serviteur, être asservi », ou avec Del. « être dévoué ».

Il ressort de ces indications que les traductions peuvent être fort divergentes. Les versions anciennes se partagent en deux groupes, suivant le nom auquel elles rapportent נעבד : G (confirmé sur ce point par C et Sh) Θ βασιλεὺς τοῦ ἀγροῦ εἰργασμένου, Σ βασιλεὺς τῇ χώρᾳ εἰργασμένῃ, Jér. *rex in agro culto* et peut-être P, bien que divergente, « le roi fait cultiver le champ », ont rattaché נעבד à שׂדה; mais T « le même roi devient sujet de l'homme qui fait de la culture dans un champ » et V, qui est bien peu littérale : *universae terrae rex imperat servienti*, rapportent נעבד à מלך, bien qu'en attribuant l'un et l'autre un sens contraire à ce verbe. On peut classer de même les interprètes modernes, suivant qu'ils suivent ou non la construction reçue par T. 1. Herz. Ginsb. : « Le roi même est dépendant de l'agriculture ». Ren. reproduit Grätz : « Le roi même est soumis aux champs ». Ew. Elst. Zöckl. : « C'est un avantage qu'un roi soit mis à la tête du pays », comme si עבד était déjà en hébreu ce qu'il est devenu en araméen, un équivalent de עשׂה. Ges. Knob. Vaih. GB : « un roi honoré par le pays »; Wild. se rattache à la même interprétation, mais fait de שׂדה (« royaume ») le régime de מלך et non pas le complément du verbe. Rosenmüller, Del. Wright, Rüetschi, Kön. (III, 286 *d*) : « un roi dévoué aux champs », un roi patriarcal qui s'occupe de la culture du sol et non pas un roi guerrier et conquérant. 2. Bick et Mc N. arrivent à ce même sens, comme Del. l'avait d'ailleurs indiqué, en rattachant נעבד à שׂדה, mais en donnant à ל une importance et une signification particulière : « le roi qui est pour le champ cultivé », c'est-à-dire qui favorise l'agriculture. Hitz. fait de לשׂדה une reprise et une explication de ארץ : « C'est un avantage pour un pays d'avoir un roi, pour un pays cultivé » qu'il faut protéger contre les razzias, tandis qu'au désert,

[9] Celui qui aime l'argent n'est pas rassasié d'argent, et celui qui

où il n'y a rien à protéger, un roi n'est pas nécessaire. Hitz. a été suivi par Klein., par Now., qui cependant mentionne aussi favorablement la traduction de Del., et plus récemment par Haupt et Bart. Enfin A. Schulte (*BZ*, 1910, p. 388 s.) adopte la même construction, mais traduit : « Un bonheur pour un pays, c'est en tout cas ceci : un roi pour un empire asservi » et en conséquence administré comme il a été dit au v. précédent. Sieg. pense que la fin du v. est corrompue et attribue le v. entier à un glossateur (Q[5]). Zapl. omet וְן ארץ בכל הוא et traduit : « et en outre (cf. ci-dessus Jér. V) il y a un roi pour un pays cultivé ».

On ne peut guère douter que le texte soit altéré, et cette circonstance favorise l'hypothèse d'une glose marginale (cf. v. 6) dont l'intention était apparemment d'atténuer la critique faite dans le v. précédent de l'ordre établi. Un essai de correction échapperait difficilement au reproche d'arbitraire.

IV. VANITÉ DES RICHESSES, V, 9-VI.

La fin de ce chapitre et tout le suivant font valoir les inconvénients des richesses et racontent à quels accidents ou mésaventures sont exposés les riches, toujours pour conclure que la fortune n'assure pas le bonheur et que l'homme doit prendre les jouissances immédiates que Dieu met à sa portée. I. Les richesses ne donnent pas le bonheur, 9 : le riche voit ses biens dévorés par de nombreux parasites, 10; il dort mal, 11; il perd parfois tout son avoir et se trouve ainsi frustré du fruit de son labeur, 12-16. Le mieux est donc de profiter sans délai des biens que Dieu nous accorde, 17-19. II. Le riche qui meurt sans avoir joui, eût-il longtemps vécu, a une destinée pire que celle de l'avorton; car il a eu plus de peine, VI, 1-5, et à la mort il n'aura aucun avantage sur celui-ci, 6, de même que le sage n'en a aucun sur l'insensé, 8. Mieux vaut jouir du présent que se consumer en désirs et s'épuiser en efforts inutiles, 9. L'homme ne peut rien changer à ce qui arrive, 10, et toute discussion de sa part à ce sujet n'est qu'une vanité et une inutilité de plus, 11 : il ne découvrira pas ce qu'il lui conviendrait de faire pour assurer le succès à ses entreprises, car il ignore comment les choses tourneront dans l'avenir, 12. — Le v. 7 intercale un conseil relatif à la modération dans les désirs.

9. כֶּסֶף est choisi pour exprimer la richesse, parce que la monnaie du temps était d'argent. — יִשְׂבַּע a le même sens que dans I, 8; IV, 8; Prov. XXVII, 20 : celui qui aime l'argent n'en a jamais assez, il en veut toujours plus. Le sens n'est pas que l'argent ne le nourrit point. — מִי est pronom indéfini : cf. I, 9; III, 15; Prov. IX, 4, etc. (Kön. III, 382 *b*; GK 137 *c*). — Ce v. présente le seul cas où אהב fasse précéder son complément de la prép. בּ : il est fort probable que ce בּ est une dittographie de la lettre finale du verbe (Michaelis, Grätz, Driv.-Kitt.). Mais הָמוֹן « abondance » peut désigner les richesses (Is. LX, 5; Ps. XXXVII, 16; I Chr. XXIX, 16) et il n'est pas nécessaire de supposer avec les mêmes interprètes une corruption de texte et de lire מָמוֹן sous prétexte que P et T emploient ici ce terme. — לֹא, attesté

aime l'abondance n'en a pas le profit. Cela aussi est vanité. [10] Quand les biens sont nombreux, nombreux sont ceux qui les mangent, et quel avantage pour leur possesseur sinon qu'il les voit de ses

par P Jér. VT, a été lu לֹו par G (B‎א) Sh αὐτῶν et G (AC‎א^{c.a}) C αὐτοῦ qui dans G (V) est barré et surmonté de αυτω. Les deux leçons de G sont probablement des corruptions de αὐτῷ. — Parmi les interprètes, les uns (Zirk. Ew. Herz. Elst. Ginsb. Zöckl. Sieg. Haupt, Bart.) supposent devant תבואה « revenu, produit » l'ellipse de ישׂבע, ellipse qui serait bien dure et dont aucune version ancienne n'a eu le soupçon; les autres (Knob. Del. Wright, Now. Ren. Wild. Mc N. Zapl.) préfèrent laisser le sujet en *casus pendens* et voir dans לֹא תבואה une prop. nominale formant apodose. Cette interprétation est mieux en harmonie avec ce qui suit. Il serait en effet possible de voir dans notre v. le tableau classique de l'avare toujours avide de trésors dont il ne profite jamais. *Flacci quoque super hoc concordante sententia qui ait : Semper avarus eget* (Jér.). Mais les vv. suivants nous mettent en présence d'un riche qui, sans doute, ne résiste pas au désir très naturel de s'enrichir davantage, mais qui pourtant n'est pas une victime de l'avarice et entend jouir de ses biens. Or le v. 9 a probablement en vue le même personnage; il émet une proposition générale que le v. 10 explique et justifie : celui qui aime l'argent ne se contente pas d'une petite fortune, et quand il en a acquis une grande, elle lui apporte de tels embarras qu'il ne jouit pas de son abondance, mais qu'il en souffre plutôt. Haupt supprime כסף *secundo* et Zapl. considère גם־זה הבל comme une glose, parce que sans parallèle.

10. ב suivi de l'inf. construit marque ici le temps (cf. GK 114 *e*); רבה, « être ou devenir nombreux »; רְבוֹ de רבב a le même sens. — בעליה est un plur. d'excellence qui désigne une personne unique, comme dans v. 12; vii, 12; viii, 8, ainsi que l'indique le suffixe de עיניו (GK 124 *i*; Kön. III, 263 *k*). — כי אם, particule exceptive et restrictive (GK 114 *e*; Kön. III, 372 *i*), a été singulièrement rendue dans G. A en juger d'après le partage des témoins, G (B‎אAC) Sh C ὅτι ἀρχή représentent la plus ancienne leçon et G (א^{c.a} V) ὅτι ἀλλ' ἤ paraît être une correction; cf. Θ εἰ μή Σ εἰ μὴ μόνον, Jér. *nisi ut*. Mc N. suppose que l'original de G portait כי אם ראית ראות (*qerê* et *kethib*) et que ראית a été lu רֵאשִׁית (plutôt sous la forme רֵשִׁית); אם était rendu par ἄν qui aura disparu accidentellement. Mais il est peu probable que du temps de G le *qerê* ait été ainsi introduit dans le texte à côté du *kethib* et que ἄν ait disparu de tous les témoins. Mieux vaut supposer que כי אם a été traduit d'abord par ὅτι ἀλλ' ἤ comme dans I R. xxi, 7 (6); xxx, 17, 22; II Chr. ii, 5 (6), et qu'une faute de copiste, facilitée par l'assonance, lui aura de très bonne heure substitué ὅτι ἀρχή. רְאִית *ketib*, רְאוּת *qerê, hapax*, devient רְאוֹת dans les mss. orientaux (GB); cf. G τοῦ ὁρᾷν.

L'entretien et l'administration de grandes richesses en nature exige un nombre élevé de serviteurs (cf. ii, 6 s.; Job, i, 3) qui vivent sur le fonds. La « vue des yeux » du riche peut avoir pour objet soit les richesses elles-mêmes, soit ceux qui les dévorent. Dans le premier cas l'auteur voudrait

yeux? 11 Le sommeil du travailleur est doux, qu'il ait peu ou beaucoup mangé; mais l'abondance du riche ne lui permet pas de dormir.

exprimer cette pensée que le pouvoir de jouir donné à l'homme étant forcément limité, on ne retire de ses biens, au delà d'une certaine limite, d'autre joie que celle de les contempler : on n'en jouit pas vraiment puisqu'on ne les « mange » pas; cf. v, 18; vi, 2. Dans le second cas, le propriétaire a, non pas la satisfaction, mais le déplaisir de voir d'autres personnes profiter de ses richesses et vivre à ses dépens. La première interprétation est plus conforme à la conception générale de Qohéleth. Dans la seconde, on devrait supposer qu'en employant le terme « avantage » il use d'une ironie qui n'est pas dans sa manière.

11. עֹבֵד (M G [V 253] P Jér. VT) a été lu עֶבֶד par G (tous les autres mss.) CΣΘ et sans doute Sh. — הַשָּׂבָע est en *casus pendens* et représenté ensuite dans la proposition par le suffixe de אֵינֶנּוּ (cf. GK 143 *c*; Kön. III, 341 *a*). Ce substantif a partout ailleurs (Gen. xli, 29, 30, 31, 34, 47, 53; Prov. iii, 10) le sens d' « abondance »; mais plusieurs interprètes lui attribuent ici le sens de « satiété » qui est celui de שָׂבָע; voir ci-dessous. — Le ל est employé devant עָשִׁיר pour marquer le génitif, sans doute afin de permettre la présence de l'art. devant le nom régissant; cf. Kön. III, 281 *m*. Ginsb. Sieg. préfèrent considérer לֶעָשִׁיר comme le complément de מַנִּיחַ, complément représenté ensuite par לוֹ (cf. i, 11). Mais une pareille reprise du complément n'est pas dans les habitudes de la langue, tandis que l'emploi de ל pour l'expression du génitif est bien établi (cf. GK 129). Après הִנִּיחַ, le complément qui désigne la personne est ordinairement précédé de את, plus rarement (Ex. xxxii, 10; II Sam. xvi, 11, etc.) comme ici de ל (Kön. III, 289 *d*). — Sur לִישׁוֹן forme forte, cf. GK 69 *n*.

La fortune du riche lui occasionne tant de soucis qu'il ne peut trouver le sommeil (Knob. Del. Wright, Now. Bick. Wild. Zapl.) : cf. ii, 23; Eccli. xxxi, 1-2. C'est le thème développé par La Fontaine dans *Le Savetier et le Financier*. Cette interprétation est en harmonie avec le contexte antérieur. Quand la richesse dépasse un certain degré, elle devient une charge et un embarras tels qu'on n'en jouit plus, 9; le propriétaire doit s'entourer d'auxiliaires très intéressés qui profitent de ses biens autant que lui-même, 10; il est moins le maître de sa fortune que son esclave ou du moins son serviteur; la gestion qu'il assume lui impose travail et souci : il en perd le sommeil, 11. Cependant plusieurs exégètes, à cause de l'incidente « qu'il ait peu ou beaucoup mangé », croient qu'il est fait allusion à la satiété du riche, laquelle l'empêche de dormir, *redundante crapula et incocto cibo in stomachi angustiis aestuante* (Jér.).

Sieg. considère ce v. comme une glose (de Q^5), sous prétexte qu'il interrompt la suite des idées entre les vv. 10 et 12. Mais il n'existe pas entre ces deux vv. de suite logique étroite : le v. 12 annonce un nouvel inconvénient des richesses et ne se rattache pas mieux au v. 10 qu'au v. 11. Au con-

12 Il est un mal douloureux (que) j'ai vu sous le soleil : des richesses mises de côté par leur possesseur pour son malheur;
13 savoir, ces richesses se perdent par une circonstance malheu-

traire, le v. 11, tel qu'il a été interprété, continue le sujet traité dans 9-10; la pensée du travailleur a pu venir à l'esprit de l'auteur à l'occasion de la mention des serviteurs qui mangent les biens du riche (10) : non seulement ils profitent autant que lui de sa fortune, mais encore, moins chargés de soucis, ils ont le plaisir de dormir, qui lui manque. Il est toujours possible que notre v. soit une glose, mais le fait n'est pas établi. La seule indication valable d'une origine étrangère, c'est-à-dire sapientielle, serait l'emploi de la forme métrique; or, si l'on peut soutenir que les deux premières propositions constituent un vers (ne serait-ce pas un proverbe?), la dernière ne semble pas être rythmée.

12. Le part. *qal* de חלה « être malade, souffrir » prend ici le sens de « grave, douloureux »; le part. *niph.* est employé dans un sens analogue « inguérissable » dans Jér. XIV, 17; XXX, 12; Nah. III, 19; cf. Is. XVII, 11, et voir ci-dessous vv. 15, 16 et VI, 2. חולה a été considéré comme un substantif par G ἀρρωστία Sh C Σ P Jér. *languor pessimus* V *infirmitas pessima*, et en outre רעה manque dans G Sh C. Seul T fait de רעה le substantif et de חולה l'adjectif conformément à M. La singularité de la locution hébraïque ne suffit pas à expliquer ces divergences. D'après Mc N., רעה devait manquer dans l'original hébreu de G, car le traducteur n'aurait pas fait du premier terme l'adjectif et du second le substantif au mépris de la syntaxe hébraïque (cf. II, 21 et voir GK 132). En outre il aura lu חלי. Σ P Jér. V ont subi l'influence de G qu'ils auront seulement voulu compléter (cf. vv. 15, 16; VI, 12). Noter l'ellipse du relatif après חולה (cf. X, 15). — שמור « garder » est opposé à dépenser (cf. III, 6), et a le sens de « mettre en réserve, épargner », comme l'indique le v. suivant. — לבעליו est un plur. d'excellence (cf. v. 11); le ל peut signifier « par » et désigner la personne qui garde (cf. v. 8 et voir GK 121 *f*), ou signifier « pour » et désigner la personne pour laquelle les richesses sont gardées. Ginsb. de Jong, Sieg. traduisent « pour », mais parce qu'ils n'ont pas donné à שמור le sens qui convient; « par » s'impose (Kön. III, 104).

Qohéleth vise le cas fréquent, on pourrait dire classique, des personnes qui se privent de bien-être (cf. v. 16), pour réaliser quelques économies. Souvent cette petite fortune, péniblement amassée au cours de longues années, se perd d'une façon imprévue, et ordinairement au moment même où elle devenait plus nécessaire : et on se trouve ainsi « avoir épargné pour son malheur ».

Haupt enlève תחת השמים et לרעתו. Grätz et Ren. veulent changer ce dernier mot en לרשתו « pour son héritage » (cf. Lév. XXV, 46). Cette proposition prouve seulement que ses auteurs n'ont pas saisi la portée des vv. 12-16. Pour Qohéleth d'ailleurs, économiser en faveur de ses héritiers serait déjà en soi une sottise (cf. II, 18-21).

13. Le *waw* initial est explicatif « savoir » : V *pereunt enim* (cf. Kön. III, 360 *d*; GK, p. 507, note *b*). On pourrait être tenté de le considérer comme

reuse, et il a engendré un fils et il n'a rien dans sa main. [14] Tel qu'il est sorti du sein de sa mère, nu il s'en ira comme il est venu; et il ne recevra rien pour son travail qu'il puisse emporter dans sa

une dittographie du ו final du mot précédent, mais il est attesté par tous les témoins. עִנְיָן est à l'état absolu d'après Baer (p. 61); Driv.-Kitt. écrit cependant עִנְיַן à l'état construit (cf. I, 13 et voir Kön. III, 243 *f*). Le suffixe dans בידו représente le fils d'après Grätz, Del. Now. Ren. Sieg. et au contraire le père d'après Knob. Ginsb. Wright, Plump., et avec raison. — G (106, 261) υἱὸν λοιμόν (cf. Ez. XVIII, 10). Haupt retranche העשר ההוא et במאומה; Zapl., ההוא seulement.

Del. et Sieg. trouvent ici un cas analogue à celui de Job. Les deux personnages perdent, en effet, soudainement et d'une façon imprévue leurs richesses. Mais là se borne la ressemblance. L'individu mis en scène par Qohéleth voit disparaître ses économies juste au moment où, comptant sur son avoir, il vient de s'établir et d'avoir un fils. Il s'est créé des charges nouvelles et n'a rien pour y subvenir : après s'être privé par esprit de prévoyance, sa main est vide précisément à l'heure où il faudrait qu'elle fût pleine.

14. כאשר et כש, locutions conjonctives, introduisent des comparaisons (GK 161 *b*; Kön. III, 388 *b*). — ישוב détermine le mode de l'action exprimée par ללכת « il retournera à aller », c'est-à-dire il s'en ira encore (cf. GK 120 *d* et voir I, 7). ישוב n'indique pas un retour en arrière, car on ne sort pas de cette vie par la voie qui a servi pour y entrer, ni une exacte répétition de l'entrée dans la vie, mais un acte analogue bien qu'opposé : c'est franchir une seconde fois les frontières de la vie, ce qui autorise l'emploi de ישוב au sens de « encore » ou « de nouveau ». — ישא « lever, prendre », mais aussi « recevoir » : cf. V, 18; Ps. XXIV, 5. — Le ב devant עמלו n'est point partitif (V *de labore suo*), mais indique l'origine (ב *pretii*) de ce que l'homme pourrait avoir à emporter. — יֹלֵךְ est un jussif *hiph.* (GK 109 *i*; Driv. *H. T.*, p. XVI; cf. X, 20; XII, 4). Le jussif exprime une volonté, mais il arrive qu'il s'affaiblisse en un potentiel (Nomb. XXIII, 19; Jér. IX, 11; Job, IX, 33), et ce serait ici le cas : « rien qu'il puisse emporter ». On peut cependant faire de ce mot un *qal* שֶׁיֵּלֵךְ avec Hitz. Kön. (III, 194 *b*), et c'est ainsi que l'ont interprété G ἵνα πορευθῇ Sh C Σ P Jér. *ut vadat* T; V *et nihil auferet secum de labore suo* est fort peu littérale, mais a dû lire de même, *auferet* traduisant ישא. L'unanimité des versions et l'emploi de l'écriture défective dans le cas de l'*hiph.* rendent le *qal* assez vraisemblable.

Haupt exclut encore ce v. comme glose. Sur la pensée, cf. Job, I, 21; Ps. XLIX, 11, 18; I Tim. VI, 7. Il s'agit toujours du même personnage qui, ayant perdu le fruit de ses économies, se trouve en fin de compte aussi pauvre et dénué que le jour où il vint au monde. La mention du travail auquel il s'est livré achèverait de démontrer, s'il était nécessaire, qu'il est question du père et non pas du fils.

main. [15] Et c'est aussi un mal douloureux 'que, comme' il est venu, ainsi il s'en aille : et quel profit pour lui d'avoir travaillé pour du

15. כִּי לְעֻמַּת G Sh C P Jér.; M כָּל־עֻמַּת.

---

15. זה pronom neutre sujet a pu être vocalisé זֹה par attraction à l'attribut fém. (cf. II, 2). Dans רעה חולה, G Sh C P Jér. V font du premier terme l'adjectif et du second le substantif. Mc N. pense que G a lu רעה חלי, le second substantif étant en apposition au premier, conformément à la syntaxe hébraïque, et qu'il a traduit par πονηρία ἀρρωστία; un copiste, peut-être influencé par VI, 2, aura altéré le texte en πονηρὰ ἀρρωστία. — עמת exprime la correspondance, la conformité, et serait employé ici comme accusatif de manière pour introduire le premier membre de la comparaison, le second étant précédé de כן; כל serait employé adverbialement comme dans II Sam. I, 9; Job, XXVII, 3 (Kön. III, 371 *n*, 339 *r*). Partout ailleurs cependant עמת est précédé de ל (une fois de מִל), ce qui a donné à penser que כל־עמת était composé de כְּ et לְעֻמַּת (Mayer-Lambert [*REJ*, XXXI, p. 47]; Rahlfs [*TLZ*, 1896, 587]; Wild. Mc N.; GK, p. 523, note 2), de même que l'araméen כָּל־קֳבֵל serait pour כִּלְקֳבֵל de כְּ, לְ et קֳבֵל (Marti, *Gram. der biblisch-aramäischen Sprache*, 2e éd., Berlin, 1911, 95 *d*). Mieux vaudrait, dans cette hypothèse, vocaliser כִּלְעֻמַּת; cf. כִּלְפֵי dans Levy, *NHW*, II, 342 *b*. Cette lecture est reçue par Ginsb. qui cite déjà Ibn Giat en sa faveur, par van Gilse et de Jong (dans Wild.), et donnée comme probable par Wild. Mc N. Driv.-Kittel. Cette interprétation a néanmoins l'inconvénient que le כ surabonde : il fait double emploi avec לעמת qui à lui seul exprime déjà la comparaison. Un pareil pléonasme n'est sans doute pas impossible; cf. I Chr. XXV, 8. Mais G fournit en fin de compte une solution meilleure. G ὥσπερ γάρ, suivi par Sh C P Jér. *quia sicut* a dû lire כִּי לְעֻמַּת, qui doit être original. כי sert dans ce cas, comme אשר dans V, 4, à introduire la proposition complétive qui représente le sujet de la proposition principale; on trouvera dans II Sam. XVIII, 3 un emploi identique de כי, tandis que dans Qoh. III, 12, 14, cette conjonction annonce des prop. complétives qui jouent le rôle de complément. La correction proposée a, en outre, l'avantage de restituer à לעמת sa formelle usuelle. Si on ne la reçoit point, on devra considérer la proposition comparative comme une sorte d'apposition explicative de la prop. principale (Kön. III, 385 *n*) : « ceci aussi est un malheur, savoir... ».

La façon dont la question ומה וגו' s'achève fournit la réponse et montre bien que l'interrogation, ici encore, n'est qu'une manière de parler et recouvre une négation. Sieg. compare très justement Ps. XIII, 2 : « Combien de temps m'oublieras-tu pour toujours? » La vocalisation du ל devant רוח s'explique en raison du caractère adverbial de l'expression, le mot étant d'ailleurs monosyllabique et placé à la pause : cf. GK 102 *h*, *i*, et voir dans I, 14, 17 etc. des expressions analogues qui n'invitent pas à lire ici l'article.

Ce v. serait une glose d'après Haupt. Zapl. écarte seulement la première proposition. Sur la pensée, cf. Is. XXVI, 18; Prov. XI, 29.

vent? [16] En outre tous ses jours (se passent) 'dans les ténèbres' et 'le deuil' et 'l'aigreur' extrême et 'la souffrance' et l'irritation.

16. בַּחֹשֶׁךְ G Sh C; M בַּחֹשֶׁךְ. — וְאֵבֶל G Sh C; M P Jér. VT יֹאכֵל. — וְכַעַס G Sh C P Jér. V; M וְכָעַס. — וָחֳלִי G Sh C P Jér. V; M וְחָלְיוֹ.

---

16. Les ténèbres expriment souvent d'une manière figurée la tristesse ou une condition misérable (cf. Mich. VII, 8); si l'on s'en tient à G pour la suite du v., חֹשֶׁךְ ne devra pas plus avoir l'art. que les noms suivants. — יאכל est attesté par P Jér. VT, mais G καὶ ἐν πένθει (ms. V omet ἐν) Sh C ont lu וְאֵבֶל, tandis que le Midrach *Qohéleth* et plusieurs mss. K. de R. ont יֵלֵךְ qui a été suggéré par II, 14 et surtout VI, 4. M ne fournit pas un sens satisfaisant et la correction de Houbigant יִתְאַבֵּל « il se lamente » ne serait point mal venue, si l'on devait maintenir une forme verbale. Or, si on lit un verbe, on peut encore faire de même pour כעס conformément à M, mais les deux substantifs qui suivent restent en singulière posture, n'étant rattachés à rien et ne pouvant à eux seuls former convenablement une prop. nominale. Régulièrement, et conformément à la syntaxe observée dans II, 24; III, 13; XII, 3, il faudrait aussi trouver des verbes dans les deux dernières expressions : trois parfaits seraient consécutifs à un imparfait. Mais, sans compter la vocalisation massorétique, חלי s'y oppose. Il est beaucoup plus correct de suivre G et de lire partout des formes nominales : cinq substantifs sont rangés en série et dépendent tous du ב qui précède le premier d'entre eux. Bien que les prép. soient assimilables à des états construits et, comme telles, ne régissent en principe qu'un seul nom, l'usage a en fait étendu leur portée et on trouve jusqu'à trois ou quatre termes sous la dépendance d'une seule particule prépositive (cf. Gen. XIV, 9; Ex. XV, 17), surtout si les noms régis expriment des concepts apparentés (Kön. III, 319 *l*). Reçoivent וְאֵבֶל : Zirk. Ew. Ren. Bick. Rüet. Sieg. Mc N. Haupt, Driv.-Kitt. Bart. וְכַעַס a été lu וְכַעַס par toutes les versions et le substantif doit être reçu avec Ew. Now. Bick. Eur. Rüet. Sieg. Mc N. Haupt, Zapl. Driv.-Kitt. Bart. pour les motifs ci-dessus. Si le ו final de וחליו était maintenu, on devrait l'interpréter comme une réduction de לוֹ, mais Kön. (III, 23) fait observer qu'on ne peut citer aucun exemple biblique d'un suffixe nominal faisant fonction de datif. GK 147 *e* fait de l'expression entière une prop. nominale abrégée, et Del. une exclamation. Mais le suffixe manque dans toutes les versions et dans un mss. K. Il constitue une dittographie du ו qui suit et est à rejeter avec Ew. Knob. Now. Bick. Eur. Rüet. Sieg. Wild. Mc N. Zapl. Driv.-Kitt. Bart. Dans cette interprétation du v., כָּל־יָמָיו ne pourrait être considéré avec Haupt, Bart. comme un accusatif adverbial que si l'homme en question était représenté par un pronom dans la proposition pour en devenir le sujet : « tous ses jours il est dans les ténèbres etc. ». Comme ce n'est pas le cas, כָּל־יָמָיו est sujet lui-même (G Sh C; Ew. Rüet. Sieg. Mc N.).

Haupt considère le v. comme une insertion postérieure dont il élimine

[17] Voici : ce que j'ai reconnu bon, (c'est) qu'il est convenable (pour l'homme) de manger et de boire et de jouir du bien-être dans tout son travail, auquel il peine sous le soleil durant les jours de

17. אֲנִי GCSh. Jér. V; אָנִי MPT. — חַיָּו qeré; kethib חיו.

---

encore וחלי וקצף. Mais, quoiqu'un peu surchargé, ce v. est bien à sa place, puisqu'il fait la description des peines et des privations que notre homme s'est imposées pour s'enrichir, puis le tableau de sa tristesse, de son dépit et de son aigreur après sa ruine. C'est toute une vie gâchée : combien le pauvre homme eût mieux fait de jouir en paix, au jour le jour, du fruit de son travail, c'est ce que le v. suivant dira.

17. אשׁר *primo* est omis dans G (B א c.a) Sh, mais se trouve dans G (אAC) C P Jér. : ὃ a pu facilement disparaître de quelques mss. — אָנִי ainsi vocalisé et surmonté du *rebhiaʿ* indique la pause; d'après les massorètes, la première proposition s'achèverait donc sur ce mot, et טוב en commencerait une nouvelle. Et c'est bien ainsi que l'ont entendu P et T : « voici ce que j'ai vu : il est bon etc. ». Mais G et les autres versions ont traduit : « voici ce que j'ai reconnu bon etc. », et il n'est guère douteux qu'en effet טוב doive être rattaché à ראיתי et qu'il faille lire אֲנִי avec Del. et la plupart. des com. Grätz, Plump. Sieg. Wild. voient dans טוב אשׁר יפה un grécisme, l'équivalent exact de καλὸς κἀγαθός. Il n'y a pas lieu de leur opposer Os. XII, 9, comme présentant la même construction bien qu'indemne de toute influence grecque, car ce texte peut s'expliquer autrement (cf. Nowack, *Die kl. Propheten*, et van Hoonacker, *Les douze petits Prophètes*). Mais s'il y avait grécisme, pourquoi אשׁר יפה au lieu de ויפה? La locution fait néanmoins difficulté : elle est surchargée.

C'est pourquoi Kön. (III, 414 *m*) présume que טוב ne se lisait pas dans le texte primitif, mais qu'il a été ajouté après coup sous l'influence des nombreux טוב אשׁר qui se rencontrent dans le livre (cf. II, 24; III, 22; V, 4; VII, 18; VIII, 12). Quoi qu'il en soit, le texte actuel peut être traduit de deux façons un peu différentes, selon qu'on fait de אשׁר *secundo* une conjonction, ou bien un pronom relatif, répétition de אשׁר *primo* : « Ce que j'ai reconnu bon, (c'est) qu'il est convenable de manger etc. » (Knob. Ew. Elst.; cf. Kön. III, 414 *m*), ou : « Ce que j'ai reconnu bon, ce que (j'ai reconnu ou qui est) beau, (c'est) de manger etc. » (Del. Wright, Now. Bick. Rüet. Sieg. Mc N.; cf. G ὅ ἐστιν καλόν, Jér. *quod est optimum*). La dernière traduction procède chez les com. modernes de la préoccupation d'éviter une tautologie. Peut-être cependant est-il plus conforme au style de Qoh., souvent embarrassé et chargé de répétitions (cf. I, 6; II, 10; V, 14, 15; VI, 4; VII, 27-28, etc.), et même de tautologies (cf. IV, 2, 8; V, 14; VI, 3), de considérer אשׁר *secundo* comme une conjonction. Dans ce cas, לאכל dépend naturellement de יפה, qui forme avec la préposition une locution analogue à טוב ל. — ב devant כל indique le moyen, mais marque aussi le temps : au cours de son travail. חיו *kethib* est une faute d'haplographie pour חייו *qeré*.

'sa vie' que Dieu lui donne; car c'est sa part. [18] De plus, tout
homme à qui Dieu donne fortune et richesses, et qu'il autorise à en
manger et à (en) prendre sa part et à se réjouir dans son travail,
c'est (là) un don de Dieu; [19] car il ne songe pas beaucoup aux jours
de sa vie, car Dieu 'l'occupe' par la joie de son cœur.

19. מְעַנֵּהוּ G Sh C P; M מַעֲנֶה.

Sieg. attribue les vv. 17-19 à Q², l'épicurien. Haupt rejette la fin du v. à partir de שֶׁיַּעֲמֹל, tandis que Zapl. écarte seulement אשׁר ראיתי אני et אשׁר נתן לו האלהים pour des raisons métriques. La conclusion contenue dans ces vv. est conforme à II, 24; III, 12, 22 : Qoh. recommande la jouissance immédiate, par opposition à la conduite de l'homme qui s'épuise de travail et de privations pour accumuler une fortune dont il ne jouira pas, puisque la ruine le guette.

18. גם annonce une seconde constatation qui s'ajoute à celle du v. précédent. — כל ici « quel qu'il soit » (GK 127 *b*, note 1); G (excepté V) πᾶς ἄνθρωπος n'a pas l'art. (cf. VI, 7; VII, 2; VIII, 17; X, 14). כל־האדם reste en suspens comme dans III, 13, sauf à être représenté par des pronoms dans les subordonnées. — נכסים se rencontre en hébreu biblique exclusivement dans Jos. XXII, 8; II Chr. I, 11, 12 et Qoh. V, 18; VI, 2; cf. B. S. V, 8 etc. et, pour l'araméen biblique נכסין, Esdr. VI, 8; VII, 26. Le même mot se retrouve en néohébreu, en araméen (judéen et égyptien), en syriaque et en assyrien; il est entré en hébreu par l'intermédiaire de l'araméen. C'est donc un aramaïsme (Kautzsch, *Aram.* p. 65 s.). — Le suffixe de והשׁליטו (un fréquentatif; cf. GK 112 *pp,* note 2) devient dans G (B) αὐτῶν, (אAV et minusc. autres que ci-dessous) αὐτόν, (C 68 161 248 254 261 296) αὐτῷ, (106 252 298) C ἐν αὐτῷ, Jér. V *ei :* ἐν est une dittographie de la syllabe finale du verbe précédent et αὐτῷ est primitif, on le lit chez tous les témoins dans la même expression à VI, 2. — Le verbe אכל a ici comme dans VI, 2 le sens de « jouir » (cf. V, 10; Is. III, 10; Jér. XV, 16). — זה d'après Kön. (III, 45) ne serait peut-être pas intentionnel, זֶה signifiant aussi bien le neutre (cf. II, 2); ce pronom représente le cas posé dans la partie antécédente du v., c'est-à-dire tout 18 *a,* et non pas seulement כל־האדם. — חלקו signifie la part qui lui revient, le profit qu'il retire de ses richesses.

Haupt regarde ce v. et le suiv. comme additionnels; Zapl. retranche ונכסים. La pensée a déjà été formulée dans II, 24-25; III, 13; elle est, dans un autre ordre, celle qu'exprime saint Paul, Rom. IX, 16.

19. זכר est « songer » aussi bien que « se souvenir » (cf. XI, 8). — כִּי pourrait avoir un sens temporel (cf. Nomb. XXXIII, 51; Jug. XV, 3); mais « car » est bien plus dans les habitudes de l'auteur. מענה est rattaché par plusieurs à ענה « répondre », soit en laissant à l'*hiph.* le sens causatif (Hitz.), soit en lui donnant le sens du *qal :* « Dieu répond par la joie de son cœur » (Ew. Elst. Now. Mc N.), c'est-à-dire la lui accorde, ou bien : « Dieu correspond à la joie

VI. [1] Il est un mal que j'ai vu sous le soleil, et il est grand sur l'homme : [2] un homme à qui Dieu a donné fortune et richesses et honneurs, et qui ne manque pour son âme de rien de ce qu'il désire ; et Dieu ne lui permet pas d'en manger, mais un étranger les mange.

de son cœur » (Del. Wright, Bick.). De toute façon la locution serait unique, à moins de lire עֹנֶה, comme le suggèrent Mc N. et Driv.-Kitt., le מ initial pouvant être une dittographie de la dernière lettre du mot précédent. On invoque bien pour la signification du verbe Ps. LXV, 6 ou Os. II, 23, 24 ; XIV, 9. Mais l'expression reste singulière et le sens obtenu, peu satisfaisant. Il est plus naturel de recourir à ענה « s'occuper », employée par Qoh. I, 13 ; III, 10, ainsi que le dérivé ענין (I, 13) : « Dieu l'occupe par la joie de son cœur ». Cette dérivation est admise par Knob. Ginsb. de Jong, Wild. Haupt, Bart. GB. Il est vrai que le complément direct manque dans M, mais on peut le suppléer d'après G. Celui-ci ὁ θεὸς περισπᾷ αὐτόν, suivi par Sh C P, a dû lire מְעַנֵּהוּ. Jér. *Deus occupat in laetitia cor ejus* et V confirment comme G et mieux encore le sens donné au verbe, mais mettent שמחה à l'absolu pour faire de לבו le complément direct.

La première partie du v. fait sans doute allusion à la brièveté de la vie ; les joies journalières suffisent à occuper le cœur de l'homme et lui font aisément oublier la misère profonde de son existence.

VI, 1. A רעה, 20 mss. K. de R. ajoutent חולה qui a dû être pris de v, 12, 15. Au contraire אשר manque dans 50 mss. K. de R. et Haupt le retranche, obtenant ainsi le même texte que dans v, 12. — רבה, que G a rendu par πολλή et Jér. V par *frequens*, a plutôt, comme T l'a bien vu, le sens de « grand » ; c'est d'ailleurs ainsi que le même mot, dans la même construction, doit être traduit à VIII, 6. — על devient ὑπό dans G (B א 253), ἐπί dans G (א c.a ACV et les autres minusc.) Sh P, παρά dans Σ, *apud* dans Jér. V : ἐπί est une correction de ὑπό, lequel est un lapsus de G occasionné par ὑπὸ τὸν ἥλιον qui précède. C et A ont « sous le ciel », leçon absolument singulière, amenée par la présence de ὑπό *secundo* et le parallélisme de ὑπὸ τὸν ἥλιον, et facilitée sans doute par une abréviation ; cf. E. Klostermann (p. 23). Dillmann (p. 14) suppose que ὑπὸ τὸν οὐρανόν est la leçon du grec préhexaplaire, ce qui expliquerait dans G (B א 253) la présence de ὑπό. Mais eût-on, dans ces mss., corrigé οὐρανόν en ἄνθρωπον sans changer ὑπό en ἐπί ?

2. Les trois substantifs עשר ונכסים וכבוד servent aussi dans II Chr. I, 12, et dans le même ordre, à exprimer la richesse et la gloire de Salomon. — Le suffixe de איננו est sujet, construction normale (cf. GK 125 *m*), et חסר est le participe (cf. GK 50 *b*, 152 *a*) ; לנפשו, « pour lui ». — Le verbe אכל a les deux fois le sens de « jouir » ; cf. v, 18. — כי peut introduire une prop. causale, mais aussi, après une prop. négative, prendre un sens adversatif (GK 163 *a*), et c'est ici le cas, car le fait que l'étranger jouit des biens énumérés paraît être la conséquence et non pas la cause de la mésaventure du riche. Traduisent par « car » ou « parce que » : Knob. Ew. Del. Wright, et par « mais » : Elst. Ginsb. Bick. Rüet. Sieg. Mc N. Zapl. Bart. — נכרי « étranger », d'un autre

C'est (là) une vanité et un mal cruel. [3]Quand un homme aurait engendré cent (fils) et vécu de nombreuses années et que les jours de ses années auraient été nombreux, si son âme n'a pas été rassasiée de bonheur et qu'en outre il n'ait pas de sépulture, je dis : l'avorton est plus heureux que lui.

peuple ou d'un autre pays, mais aussi d'une autre famille, inconnu ou indifférent, est employé dans ce dernier sens. — זֶה peut être au masc. par attraction à הבל. חלי רע « une mauvaise maladie » est une expression singulière; cf. v, 12, 15.

Haupt rejette du v. האלהים *primo* et *secundo* et la conclusion זה וגו׳. La construction de ce v. ressemble beaucoup à celle de v, 12, 18. On se demande comment il se fait que cet homme, qui a tout ce qu'il désire, ne puisse jouir de ses biens. Il ne faut sans doute pas faire intervenir la maladie comme dans Eccli. xxx, 14-20, ni une tristesse incurable (cf. *ibid.* xxx, 21-24), ni l'âge, et l'impuissance à laquelle il nous réduit de jouir (cf. xii, 1). Le fait qu'un étranger profite des biens de ce riche, et divers traits du v. suivant (« eût-il engendré cent fils et vécu de longues années »), donnent à penser que, comme dans Luc, xii, 20, c'est une mort prématurée qui enlève l'homme au moment où il allait commencer à jouir. Il meurt en pleine jeunesse, sans avoir eu le temps de s'établir et de laisser un fils pour recueillir ses biens : cette circonstance rend plus douloureuse encore pour lui la nécessité de les perdre (cf. Gen. xv, 2-3).

3. אם commande toutes les propositions concessives qui précèdent la principale. איש peut désigner un sujet indéfini (cf. GK 139 *d*). — מאה, employé seul, peut être mis à l'état absolu (cf. Prov. xvii, 10), ou au construit (cf. viii, 12). Le verbe suffit à suggérer à l'esprit du lecteur le nom qui doit compléter מאה; même ellipse dans Gen. v, 3; I Sam. ii, 5; Jér. xv, 9. C V T ajoutent « fils ». Cent est évidemment un chiffre rond (cf. vi, 6; Gen. xxvi, 12 etc.), mais qui en temps de polygamie ne représente cependant pas quelque chose d'inimaginable : Achab eut soixante-dix fils d'après II R. x, 1, et Roboam vingt-huit fils et soixante filles, d'après II Par. xi, 21. — ורב שיהיו *et si multum est quod fuerint dies annorum ejus* est bien singulier, même si avec G πλῆθος on lit le substantif רֹב. Zapl. et Driv.-Kitt. proposent ורבים יהיו qui a de grandes chances d'être primitif. En outre Grätz et Zapl. corrigent ימי שניו, expression connue (cf. Gen. xlviii, 7; II Sam. xix, 35), en ימי חייו pour éviter une tautologie. — Après une série d'imparfaits, היתה exprime un fait présent et durable. וגם קבורה לא היתה לו est retranché comme glose par Hitz. Haupt; Wild. se contente de supprimer la négation; de Jong traduit : « cet homme peut n'être pas (encore) enterré, et (déjà) je dis »; Ginsb. et Klein. interprètent : « même s'il était immortel ». Tous ces com. obéissent à la préoccupation de trouver ici un élément de bonheur et non pas d'infortune. Mais c'est aller trop ouvertement contre le texte. L'homme du v. 3 n'est plus celui du v. 2, auquel « rien ne manquait ». Il s'agit d'un personnage nouveau, qui a dû être très riche aussi, à en juger par le nombre de ses

4 Car il est venu en vain et il s'en ira dans les ténèbres et dans les ténèbres son nom sera enveloppé, 5 il n'a même pas vu le soleil

enfants et par conséquent de ses femmes, qui n'a pas éprouvé les déboires du premier, puisqu'il a été gratifié de nombreux rejetons et a vécu de longues années, mais qui en a éprouvé d'autres. Or, que lui servent tous ces avantages si pour une raison quelconque, que l'auteur ne spécifie pas, il ne réussit pas à être heureux, et si pour comble de malheur il est privé de sépulture? N'avoir pas de sépulture était en effet considéré comme le suprême outrage et le dernier des maux : cf. Is. XIV, 19-20; Jér. XVI, 4-5; Job, XXI, 32-33, etc., et voir A. Lods, *La croyance à la vie future, etc.* I, p. 184 ss. — נֵפֶל ne se rencontre en hébreu biblique qu'ici, Ps. LVIII, 9, et Job, III, 16. L'art. prouve que le nom désigne l'espèce ou la catégorie entière; cf. GK 126 *l*. — Haupt rejette de notre texte, outre l'incidente mentionnée ci-dessus, וְשָׁנִים רַבּוֹת יִחְיֶה.

On a supposé que Qoh. faisait allusion à quelque personnage historique, à Artaxercès II Mnémon, qui vécut quatre-vingt-quatorze ans et aurait eu cent quinze fils (Justin, X, 1) ou à Artaxercès III Ochus, qui mourut empoisonné et dont le cadavre fut jeté aux chats (Del. Plump.). Mais Qoh. a pu ne viser aucun cas particulier ou avoir en vue des faits que nous ignorons.

4. יֵלֵךְ est rendu dans G (B א A C) Jér. V par le présent. Le sujet dans ce v. est l'avorton. N. Peters (*BZ*, I, 1903, p. 140 s.) veut que dans 4-5 le riche soit sujet. Mais les traits énumérés conviennent tous, et plusieurs de façon exclusive, à l'avorton : celui-ci a manqué son entrée dans le monde, et il disparaît dans les ténèbres d'où son nom n'est jamais sorti, puisqu'il n'en a reçu aucun. — Ce v. serait encore une glose d'après Haupt.

5. « Voir le soleil », c'est vivre (VII, 11; XI, 7); c'est ici le seul passage du livre où שֶׁמֶשׁ n'ait pas l'art. La plupart des com. font de ce mot aussi un complément de ידע; 'A Σ Θ V T au contraire construisent ce verbe avec נחת, ce que n'ont pas fait G (C Olymp. Grég. Agrig.) καὶ οὐκ ἔγνω· ἀνάπαυσις, P Jér. *nec cognovit, requies huic magis quam illi;* seuls G (147 157 159 299) ont ἀνάπαυσιν; on lit bien ἀναπαύσεις dans G (B א A V 68 161 248 253 254), suivi par Sh et C, qui a peut-être lu le sing., mais c'est un cas d'itacisme. On peut encore avec Wild. Bart. laisser ידע sans complément : il serait employé absolument, comme dans IX, 11; Is. XLIV, 9; Job, XIII, 2; XXXIV, 2; Ps. LVI, 10; LXXII, 22; LXXXII, 5. — Le repos est considéré comme un élément essentiel de bonheur (cf. IV, 6). Dans le Talmud, l'expression נוֹחַ לוֹ *quietum illi* est fréquente au sens de « mieux vaut pour lui », et c'est sous l'influence de cette locution que Σ a traduit : καὶ οὐκ ἐπειράθη διαφορᾶς ἑτέρου πράγματος πρὸς ἕτερον, d'où V déduit : *neque cognovit distantiam boni et mali;* cf. T *et non cognovit inter bonum et malum.*

Le בין de מזה peut marquer que l'un possède le repos à l'exclusion de l'autre; la prép. a cette force dans I Sam. XXIV, 17-18; Hab. II, 16; Ps. LII, 5. L'âme du mort qui gît sans sépulture ne connaît pas le repos d'après les idées reçues chez les Assyro-Babyloniens (cf. l'épopée de Gilgamès, XII, VI, 7 s. dans P. Dhorme, *Choix de textes*, p. 325), chez les Phéniciens (cf. les ins-

et il n'a pas connu : il a eu plus de repos que cet (homme). [6] Et quand (celui-ci) aurait vécu deux fois (?) mille ans, s'il n'a pas goûté le bonheur, est-ce que tous ne vont pas au même lieu?

criptions funéraires de Tabnit et d'Echmounazar, dans Lagrange, *Rel. Sém.*, p. 481 ss.) et chez les Hébreux (Jér. viii, 1; cf. Lods, *loc. cit.*). L'homme du v. 3 a donc une double infériorité sur l'avorton : celui-ci n'a pas souffert en ce monde, puisqu'il n'a pas vécu, et il ne souffre pas davantage dans le néant ou dans le cheol; celui-là n'a pas eu de repos ici-bas et il n'en trouve pas non plus dans la mort. Job lui aussi (iii, 16; x, 19) a envié le sort de l'enfant mort-né. La pensée de Qoh. dans 4-5 est d'une singulière amertume : on dirait qu'il goûte en imagination le bonheur de n'être pas.

6. אִלּוּ « si », de אִין et לוּ, fréquent en néohébreu, en araméen (אִילּוּ) et en syriaque, ne se rencontre pas en hébreu biblique hors d'ici et d'Esth. vii, 4 : c'est un araméisme (Kautzsch, *Aram.* p. 21). — Ce v. présente le seul cas de la Bible hébraïque où פעמים soit ainsi construit après le nom de nombre, et on se demande pourquoi l'auteur, s'il a voulu dire « deux mille ans », n'a pas régulièrement écrit אַלְפַּיִם שָׁנָה. Aben Ezra, se basant sur l'usage targumique, entend mille fois mille, soit un million d'années (Del.); T traduit cependant par deux mille. Qoh. a certainement voulu prendre comme point de comparaison la plus grande durée de la vie des patriarches, dont aucun n'a dépassé mille ans. Si פעמים est original, il aura doublé le chiffre pour faire la part belle à l'homme qui n'a pas été heureux. Mais פְּעָמִים ne serait-il pas une glose marginale explicative de מאה (v. 3), qu'un copiste aura maladroitement insérée après אלף et qui aura été vocalisée en conséquence? — הכל devrait être traduit par « tous deux » (cf. ii, 14) si le v. 8, qui à l'origine suivait immédiatement le v. 6, n'indiquait une pensée plus générale « tous les hommes »; τὰ πάντα manque dans G (B 299), est placé après le verbe dans G (א A C V 6 minusc.) P V, et avant le verbe dans G (7 minusc.) Sh C Jér. : l'omission dans G (B 299) doit être un lapsus, G (א A C V) représente le grec primitif, et les derniers témoins une correction hexaplaire de l'ordre de celui-ci. Le lieu où tous vont, c'est le tombeau, c'est-à-dire la terre (iii, 20-21), ou le cheol (ix, 10; xi, 8), ou les deux à la fois.

Haupt attribue ce v. à un glossateur et de plus rejette, ainsi que Zapl., לא devant ראה. Mais la pensée est très cohérente en elle-même et s'accorde parfaitement avec la doctrine générale de l'auteur. L'homme jouirait-il des avantages les plus appréciés, de ceux que Dieu promet aux bons, nombreux enfants et longue vie (Gen. xiii, 16; xxiv, 60; Ps. cxxvii, 3-5, etc.; Ex. xx, 12; Deut. xi, 9, 12; Prov. xxviii, 16, etc.), si pour quelque motif que ce soit il n'est pourtant pas heureux, s'il ne jouit pas, son affaire est manquée, car il n'a rien à attendre de la mort : la mort apporte à tous le même sort et un sort misérable. Cette appréciation de la mort est bien celle de Qoh.; cf. ix, 3-6, 10. Quant à la vie, ne répète-t-il pas à satiété qu'elle est vaine si elle n'apporte pas le bonheur à l'homme, et n'est-ce pas de ce point de vue qu'il la juge d'un bout à l'autre de son livre? L'allusion faite peut-être dans

7 Tout le travail de l'homme est pour sa bouche,
et pourtant ses désirs ne sont pas satisfaits.
8 Car quel avantage a le sage sur l'insensé, quel (avantage) a le

3-6 aux promesses divines, et surtout le rappel au v. 10 de la maîtrise absolue et de la conduite incompréhensible de Dieu, paraissent indiquer que l'auteur s'achemine vers la discussion de la question morale, laquelle occupera les chapitres VII-IX.

7. La bouche désigne l'appétit dans Prov. XVI, 26 et la jouissance dans Job, XX, 12 : ce second sens surtout est indiqué ici. — גם est concessif comme dans IV, 16. — נפש est « l'âme », en tant que siége des désirs et en particulier de l'appétit, comme dans V. 9; cf. Deut. XXIII, 25; Is. V, 14; Ps. XVII, 9; Prov. XXIII, 2, et dans Michna, *Hullin*, IV, 7 : נֶפֶשׁ הַיָּפָה « un bon appétit ». Il n'y a donc pas lieu d'opposer ici la bouche et l'âme, comme symbolisant, l'une, les jouissances des sens, l'autre, les joies spirituelles. La pensée est : tout le travail de l'homme a pour but de lui procurer une jouissance en satisfaisant un désir, mais le désir n'est jamais satisfait.

Ce v. a une allure de proverbe, voire de forme versifiée; d'autre part, il ne laisse pas que d'embarrasser les exégètes soucieux de lui créer un lien avec son contexte. Mc N. et Haupt y renoncent et croient être en présence d'une glose, et c'est la seule solution raisonnable. Il est difficile de discerner une suite logique entre ce v. et le précédent, et il est tout à fait impossible de lui trouver un rapport quelconque avec le suivant, lequel commence pourtant par « car »; par contre, celui-ci (le v. 8) se rattache assez clairement au v. 6. Un texte qui jette ainsi le trouble dans la suite des vv., et sépare deux propositions qui s'enchaînent, est facile à juger. Ce v. constitue une critique de l'homme des vv. 3-6, lequel ne sait pas se contenter de sa richesse, de sa longue vie, de ses nombreux enfants, et désire encore autre chose, puisqu'il n'est pas heureux; une critique aussi peut-être de Qoh., car on entend bien qu'il est au fond de l'avis du riche dont il a cité le cas, et que la vie ne l'a pas non plus satisfait. Ce v. est d'origine sapientielle.

8. L'auteur interroge, mais comme d'habitude il veut nier. עני est en parallélisme avec חכם, et en réalité le pauvre et le sage sont identifiés l'un à l'autre; pauvreté et sagesse sont également associées par Qoh. dans IX, 11-15 : la sagesse ne procure pas les situations brillantes ni la fortune. — יודע devrait avoir l'art., puisque la vocalisation l'indique devant עני; un copiste aura pu négliger de l'écrire (cf. dans Ps. CXLIII, 10 רוּחֲךָ טוֹבָה, qui est pris de Néh. IX, 20 où on lit bien הַטּוֹבָה); mais mieux vaudrait peut-être avec Bart. lire לְעני. — הלך, inf. absolu au lieu du construit (cf. Ex. III, 19; Job, XXXIV, 23, etc.), « aller », signifie ici vivre, se conduire; il ne s'agit pas du savoir-vivre, comme le répètent tant de com. depuis Knob. jusqu'à Zapl., mais bien plutôt du savoir-faire, ou de la sagesse en général.

Ginsb. Zapl. Driv.-Kitt. veulent écrire מִיּודע « sur celui qui sait etc. », sous prétexte que הכסיל du premier membre doit avoir son pendant dans le second; « savoir se conduire » signifierait « réussir dans la vie », et ce serait

pauvre qui sait se conduire devant les vivants? [9] Ce que les yeux voient est préférable à l'agitation des désirs. Cela aussi est vanité

le privilège de l'insensé. Mais au point de vue de la forme, c'est imposer à Qoh. un parallélisme mathématique qu'il n'observe presque jamais, et d'autre part le sens fourni par le texte massorétique est très satisfaisant : l'idée que le sage sait se conduire dans la vie est parfaitement conforme à ce que nous lisons dans IX, 13-16, et la formule présente même une définition heureuse de la sagesse juive, ou du moins d'une partie essentielle de cette sagesse. Qoh. entend bien que si le sage reste pauvre, ce n'est point qu'il soit dénué de savoir-faire, c'est qu'il est méconnu.

A cause du « car » qui l'introduit, on a cherché à rattacher ce v. au précédent (Ew. Del. etc.), en disant que le sage sait maîtriser ses désirs, ce que le riche ne fait pas (7, 9 *a*). Mais « se conduire devant les vivants » désigne naturellement la conduite extérieure, la manière de traiter avec les hommes (cf. IX, 13 ss.), et non pas un sentiment tout intérieur, comme le renoncement ou la modération dans les désirs. Notre v. n'a en réalité aucun rapport avec le v. 7; c'est au v. 6 qu'il se rattache. Il en confirme la dernière réflexion : « la mort est égale pour tous », par le rappel des idées émises précédemment (II, 14-16) au sujet de la fin pareille du sage et de l'insensé : « il n'y a non plus aucun avantage, dans la mort comme dans la vie, pour le sage qui, resté pauvre, n'a joui de rien ». Sieg. attribue ce v. à Q³, le *ḥakham*, et Haupt le partage en deux gloses. Mais, comme on vient de le voir, il est dans les idées de Qoh. II, 14 ss.; IX, 13 ss.

Les versions présentent des divergences intéressantes, bien qu'elles n'éclairent pas le sens du v. G (Bא plus. minusc.) ὅτι περισσεία Sh CP paraissent avoir lu מוֹתָר (cf. III, 19), à moins que l'omission de τίς après ὅτι ne soit attribuable à une faute de copiste; les autres témoins, sauf G (V 253), intercalent τίς. G διότι ὁ πένης Sh C 'AΘP ont dû lire לָמָּה הֶעָנִי. Jér. *quid pauperi nisi scire*, V *quid pauper nisi ut pergat* sont des essais d'interprétation et ne supposent pas une leçon divergente. חיים est dans GPV « la vie ».

9. מראה עינים. ordinairement « ce que les yeux voient, l'aspect », désigne ici les biens présents et veut indiquer la jouissance immédiate, par opposition à הלך נפש qui exprime l'agitation d'une âme incapable de se reposer dans les avantages acquis et toujours entraînée par de nouveaux désirs. GSh CΘ Jér. ont fait de הֹלֵךְ un participe.

Sieg. attribue 9 *a*, comme 8, à Q³, le *ḥakham*, et 9 *b* à un rédacteur maladroit R¹. Mc N. fait de 9 *a*, comme de 7, l'œuvre de l'interpolateur, évidemment aussi un sage, qui a inséré les proverbes disséminés dans le livre. Zapl. retranche 9 *b*, l'auteur n'ayant pu critiquer lui-même par cette addition le conseil qu'il donne dans 9 *a*; Haupt enlève seulement גם־זה הבל. Il est inutile d'entrer dans l'exposé des explications divergentes et confuses des com. sur ce v., comme en général sur 7-9. La première partie du v. semble d'abord ne pas provenir de l'auteur primitif : le lien qu'elle peut avoir avec 8 et avec 9 *b* n'apparaît pas, et le fait qu'elle emploie נפש au

et poursuite de vent. 10 De ce qui existe le nom a déjà été prononcé, et on sait ce qu'est un homme, et il ne peut contester avec qui est

même sens que le v. 7 (insertion sapientielle) est inquiétant. Cependant 9 *a* est bien pour le fond dans les idées de Qohéleth, et exprime seulement sous une forme nouvelle la conclusion qui lui est habituelle : l'homme doit jouir du présent. Le *ḥakham* au contraire n'exprime jamais une pareille pensée. Cette conclusion serait à sa place après les récits de 1-6, et elle l'est même après le v. 8. « L'agitation de l'âme » peut en effet caractériser le sage et désigner la poursuite de la sagesse, en tant qu'elle a pour objectif la connaissance du gouvernement divin du monde. A cette vaine poursuite, l'auteur oppose la jouissance effective de biens plus tangibles. Les vv. suivants (10-12) ne vont-ils pas rappeler l'impuissance où nous sommes, soit de modifier le cours des événements, soit même de le prévoir? Cette suite satisfaisante des idées confirme, après coup, le v. 8, qui surprenait d'abord un peu après 1-6. C'est surtout à la sagesse que Qohéleth a demandé la solution du problème de la vie; et l'échec du sage est ce qui le contriste le plus. Il revient d'instinct à ce sujet douloureux (cf. VII, 23 ss.; VIII, 16 s.; IX, 1, 11, etc.). La difficulté du v. est plutôt dans 9 *b*. On peut croire cette fin du v. originale, si זה « cela » représente « l'agitation de l'âme » : Qohéleth insisterait sur l'insuccès des efforts du sage, ce qui serait très naturel après 8-9 *a*, et ce que confirmeraient les vv. 10-12. Mais au point de vue grammatical, זה devrait plutôt représenter la proposition entière qui précède, ou au moins « la jouissance du présent ». Dans ce dernier cas, la pensée obtenue : « la jouissance est vaine et ne dépend pas de nous », ne serait pas précisément en opposition avec les conceptions de Qohéleth; mais on peut se demander s'il l'aurait insérée ici. Pour ce motif, il est possible que 9 *b* soit une glose comme VII, 6 *b*. Quoi qu'il en soit, la difficulté de rattacher 9 *b* à 9 *a* ne doit pas inciter à rejeter la première partie du v., car 9 *b* ne viendrait pas mieux après 8 : le fait que le sage n'a aucun avantage durable sur l'insensé (8) est une vanité et un désordre, mais on ne saurait qualifier ce fait de « poursuite vaine » ni d'effort inutile.

10. Ce v. et les deux suivants reproduisent les idées habituelles de l'auteur sur l'impuissance de l'homme à prévoir ou à modifier le cours des événements (cf. III, 11-14; VII, 24 ss.). Ces réflexions sont amenées par la mention, au v. 8, de l'échec du sage, puisque ce serait le rôle de la sagesse, si elle n'était point vaine, de nous donner la connaissance et peut-être la maîtrise de l'avenir (cf. III, 11; VII, 23 s.; VIII, 17). Elles ont certainement pour but de corroborer l'exhortation à la jouissance immédiate, qui, exprimée dans V, 17-19, reste la conclusion évidente du chapitre VI (cf. vv. 3, 6 et 9). Déjà dans III, 11-14, Qoh. a motivé la même exhortation par cette considération que l'avenir échappe au pouvoir et à la prévision de l'homme, mais dépend uniquement de Dieu. — Sieg. attribue 10-12 à Q[4], le *ḥasid*.

מה־שׁהיה est un *casus pendens*, représenté dans la prop. suivante par le suffixe de שׁמו (Kön. III, 341 *g*). — אשׁר est relatif « ce que » et non pas conjonction : le parallélisme avec מה־שׁ, la nécessité de trouver un sujet de

נודע et la suite du contexte, exigent cette interprétation (cf. Ex. IV, 12; Dan. VIII, 19). Si l'on traduit avec Knob. Ginsb. : « et on sait qu'il est un homme », que représente le sujet? « Que c'est l'homme » (Ew. Elst.) n'est pas meilleur, et d'ailleurs אדם n'a pas l'art. הוא supplée la copule en anticipant le sujet אדם (DRIV. *H. T.* 201). — דין, au sens d' « ester en jugement, contester », ne se rencontre pas ailleurs dans l'hébreu biblique, qui en pareil cas emploie ריב; נָדוֹן au sens de « se quereller « (II Sam. XIX, 10) est peu sûr (cf. DHORME *in loc.*). Mais la même racine est usitée en néohébreu au *pi.* (LEVY, *NHW*, I, 397 *b*), en judéo-araméen (LEVY, *ChW*, I, 170 *b*) et en syriaque au même sens qu'ici, et dans ces deux dernières langues avec la même préposition. L'emploi de דין dans Qoh. avec ce sens spécial constitue un aramaïsme. — Le *kethib* התקיף doit être abandonné, car une forme *hiph.*, inconnue d'ailleurs à l'hébreu biblique, ne convient pas au contexte, et l'art. ne serait pas non plus à sa place devant un adjectif attribut. Cependant Driv.-K. propose de lire שֶׁהִתְקִיף pour שֶׁהִיא תַקִּיף (cf. II, 22). Le *qeré* שֶׁתַּקִּיף a pour lui un grand nombre de mss. qui omettent le ה. L'adj. תקיף est *hapax* dans B. h. et constitue un aramaïsme; voir le même terme en araméen biblique dans Dan. II, 40, 42; III, 33; VII, 7; Esdr. IV, 20 et la racine verbale dans Eccl. IV, 12.

Si l'on se réfère au récit babylonien de la création :

« Lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé,
Et qu'en bas la terre n'avait pas de nom,...
Alors qu'aucun Dieu n'était créé,
Qu'aucun nom n'était nommé, qu'aucun destin... »

(P. DHORME, *Choix de textes*, etc., p. 2-5), « être nommé » équivaut à « exister » (cf. ci-dessus v. 6), et « avoir été nommé déjà », à « avoir existé déjà », et nous rejoignons une pensée déjà plusieurs fois exprimée (I, 9; III, 15) : le présent et l'avenir répètent le passé, et par conséquent on sait ce que sera l'homme de demain, puisqu'on a l'expérience de ce que fut celui d'hier; on sait qu'il ne peut rien changer au gouvernement du monde, car Dieu est plus fort que lui (cf. III, 14; VII, 13). Un grand nombre d'exégètes donnent en outre à l'expression « appeler le nom » le sens de « déterminer la destinée »; ils se réfèrent à Is. XL, 26, où il est dit que Dieu conduit l'armée des étoiles et les appelle toutes par leur nom, et au Ps. CXLVII, 4 : « Dieu compte le nombre des étoiles et les appelle toutes par leur nom ». Mais n'est-ce pas tirer de ces textes plus qu'ils ne contiennent? Le dernier vers cité du récit babylonien de la création favorise davantage cette interprétation. Sans doute, il n'est pas dit dans notre texte que le nom de ce qui existe ait été appelé par Dieu lui-même. C'est bien lui cependant le « plus fort que l'homme », et il n'y a pas lieu de s'étonner que l'auteur le fasse intervenir dès qu'il est question des événements et de l'avenir, car c'est « Dieu qui fait toutes choses » (III, 11; XI, 5). — L'homme n'est pas admis à contester avec Dieu au sujet de la manière dont il dirige les événements.

Il n'y a pas lieu de voir dans ce v. avec Zirk. de Jong, Tyl. Plump. Wild. une allusion directe à Gen. II, 7, ni de reconnaître dans Act. XV, 18 : « l'œuvre du Seigneur lui est connue de toute éternité » (d'après une leçon), un emprunt

plus fort que lui. [11] Car il est beaucoup de paroles qui accroissent (seulement) la vanité : quel profit pour l'homme? [12] Car qui sait ce qui est bon pour l'homme dans la vie, durant les jours de sa vie que, pareil à l'ombre, il passe? Car qui indiquera à l'homme ce qui arrivera par la suite sous le soleil?

à 10 *b*. Par contre, 10 *c* rappelle Is. XLV, 9 (cf. XLVI, 10), que saint Paul a suivi dans Rom. IX, 20.

11. Hengst. Ginsb. Mot. traduisent דברים par « choses »; mais les versions anciennes, sauf probablement T, et la plupart des interprètes préfèrent le sens de « paroles » indiqué par le v. précédent. Ces paroles sont les contestations relatives au gouvernement divin du monde. Elles sont parfaitement inutiles, car elles n'apprennent point à l'homme « ce qui est bon pour lui pendant sa vie »; quand il a beaucoup raisonné sur les événements et sur la Providence, il ignore aussi profondément le plan de Dieu, il est aussi incapable de prévoir l'avenir et par conséquent, comme le v. 12 l'expliquera, de discerner ce qui convient à ses intérêts dans le présent. Le résultat le plus clair de toutes ces discussions, c'est : une chose vaine de plus ajoutée à tant d'autres.

V *quid necesse est homini majora se quaerere* paraphrase l'interrogation qui termine le v., en s'inspirant sans doute de B. S. (III, 20) : פְּלָאוֹת מִמְּךָ אַל תִּדְרוֹשׁ, dans V : *altiora te ne quaesieris*.

12. בחיים ἐν τῇ ζωῇ a été complété par αὐτοῦ dans G (א A V) Sh C P V. — ויעשׂם équivaut à une prop. relative (cf. Job, XXIX, 12; Is. V, 23; X, 10, etc.). G ἐποίησεν paraît avoir lu ויעשׂם. עשׂה au sens de « passer » (le temps) est un emploi unique dans la Bible hébraïque. Il correspond à ποιεῖν χρόνον (Act. XV, 33; XVIII, 33; cf. Prov. XIII, 23 et Tob. X, 7 dans les Septante; Act. XX, 3; II Cor. XI, 25). Zirk. (p. 50 et 54), qui cependant se référait non à ποιεῖν, mais à διάγειν, Grätz et Bart. y voient un grécisme. La locution serait-elle d'importation hellénique, ce qui n'est pas démontré, elle aurait pu et même dû s'introduire dans l'usage de la langue avant d'être employée par Qoh., comme il a été expliqué dans l'*Introd*. p. 51. כצל, que G (tous les mss. excepté א[c.a] V 106 253 261) ἐν σκιᾷ Sh C ont lu בצל, se rapporte au sujet « l'homme » et non pas au complément « les jours », représenté par le suffixe du verbe; כצל à l'acc. ne conviendrait pas après עשׂה, et VIII, 13 indique que c'est bien l'homme qui est assimilé à l'ombre, et non pas les jours (cf. d'ailleurs Job, XIV, 2; Ps. CIX, 23). — אשׁר ne peut avoir que le sens causal : cf. IV, 9; VII, 26; VIII, 11, 12 *a*, 15 (Kön. III, 389 *a*; cf. GK 158 *b*).

On doit donner à אחריו le même sens que dans III, 22. La traduction « après sa mort » doit être résolument exclue : l'addition « sous le soleil » indique que l'auteur ne songe pas à une rétribution d'outre-tombe; il ne songe pas davantage à une rétribution terrestre après la mort, rendue possible par un retour à la vie présente; une pareille idée peut se rencontrer dans les apocalypses, mais elle est absolument étrangère à Qoh. D'ailleurs il n'est pas précisément question ici de rétribution morale : Qoh. se plaint

que l'homme soit frustré du fruit de son travail ou de sa sagesse, mais non point de la récompense de ses bonnes œuvres. Par conséquent, si l'on rend אחריו par « après sa mort », on impose à l'auteur une pensée d'une flagrante incohérence; on lui fait écrire : « Pour pouvoir dire à un homme ce qui est bon pour lui pendant sa vie, il faut d'abord pouvoir lui indiquer ce qui se passera sur terre après sa mort. » Pareille pensée est-elle juste, et même que peut-elle bien signifier? Elle ne se comprendrait que s'il s'agissait d'une œuvre à faire par un homme dans l'intérêt de la seule postérité et aucunement dans le sien: mais l'esprit très positif de Qoh. et les termes טוב לאדם excluent cette hypothèse. Sieg. tourne la difficulté en interprétant : « De même qu'un homme ne peut dire à un autre ce qui arrivera (sur terre) après sa mort, de même ne peut-il lui apprendre ce qui est bon pour lui pendant sa vie ». Mais c'est affaiblir les termes et la pensée de l'auteur. Il n'établit pas une comparaison, il dit formellement : « Personne ne peut dire à l'homme ce qui est bon pour lui pendant sa vie, *parce que* (אשר) personne ne peut lui dire ce qui arrivera sur terre après sa mort ». Il n'est qu'un sens acceptable à cette proposition et on l'obtient en interprétant אחריו par « dans la suite » (cf. Zöckler), mais de son vivant, comme dans III, 22; VII, 14; X, 14 : « Pour savoir ce qui est bon pour l'homme à chacun des jours de sa vie, il faudrait savoir aussi ce qui arrivera ensuite ». « Ce qui est bon pour l'homme » doit sans doute être entendu au sens de II, 3 « ce qu'il est bon que l'homme fasse », car s'il s'agissait de choses indépendantes de sa volonté, l'homme n'aurait pas à recevoir de conseil. Donc, pour conseiller l'homme sur ses entreprises journalières, pour lui dire : « engage cette affaire-ci, évite celle-là », il faudrait savoir comment les choses tourneront, ce qui réussira, ceci ou cela (XI, 6), ou encore si la mort lui laissera le temps de jouir de ses richesses après qu'il aura bien travaillé (VI, 2), ou s'il ne les perdra pas inopinément (V, 13). Rien n'est plus nécessaire à l'homme, pour diriger son action, que la connaissance de l'avenir. Cette interprétation donne au v. 10 un sens cohérent et qui de plus s'harmonise avec le contexte immédiat (vv. 10-11), et avec les idées générales exposées dans III, 1-15; VII, 23 s.; IX, 11-12; XI, 5. Il n'y a pas opposition dans notre texte entre בחיים, « la vie » prise dans son ensemble, et אחריו; si אחריו s'oppose à l'un des termes de 12 *a*, c'est bien plutôt à מספר ימי, qui explique בחיים, c'est-à-dire à « chacun des jours » pris distributivement et dans le détail.

Haupt fractionne ce v. en quatre gloses diverses. Zapl. retranche תחת השמש, solution facile, sinon élégante, de la difficulté inhérente à ce texte.

Troisième groupe de sentences :
Leçons de sérieux et de sagesse, VII, 1-12.

Le début du chapitre VII ne se rattache en aucune façon à ce qui précède. Il fait entendre un rappel utile du sérieux de la vie, une condamnation énergique des amusements et du rire, et une recommandation de la gravité, voire de la tristesse. A ces conseils s'ajoute l'éloge des sages et de la sagesse. Ce sont là des réflexions auxquelles Qoh. ne nous avait point habitués, tout sérieux et même triste que soit le fond de sa pensée. Aussi bien, son « moi »

VII. [1] Bonne renommée vaut mieux qu'huile parfumée,
et le jour de la mort que le jour de 'la naissance'.

1. הוּלֶּדֶת G (Bא) C P; M הִוָּלְדוֹ.

---

a-t-il disparu, ainsi que son style lâche, prosaïque et souvent enchevêtré. Des sentences métriques, nettes de forme et de coupe, se succèdent presque sans interruption jusqu'au v. 12. Mais au delà, nous rencontrons de nouveau le « j'ai vu » si fréquent de notre auteur (v. 15), et dès le début, des pensées toutes voisines de celles que nous venons de quitter : VII, 13 est apparenté à VI, 10 et VII, 14 à VI, 12 *b*. Ces deux vv. pourraient aussi bien se rattacher au chapitre VI qu'à VII, 15 ss. Les douze premiers vv. du ch. VII, sauf peut-être 6 *b*, sont d'origine sapientielle, et sauf 6 *b* et 10, de forme métrique (voir l'*Introd.* p. 139 ss. et 163). Ils recommandent le sérieux de la vie, 1-7, la patience et le calme, 8-9, et font enfin valoir les avantages de la sagesse, 10-12.

VII, 1. Parce que מִן peut suffire à exprimer la comparaison (GK 133 *e* ; cf. Eccl. IV, 17; Is. x, 10; Job, XI, 17, etc.), et à cause du parallélisme de שֶׁמֶן טוֹב, טוֹב *primo* a été considéré par Σ Sh PVT comme un qualificatif de שֵׁם. Mais la place occupée par טוֹב *primo* interdit d'en faire un qualificatif, l'adjectif en hébreu devant toujours suivre le substantif, d'après une règle (GK 132 *a*) à laquelle l'Eccl. se montre ailleurs fidèle; שֵׁם peut à lui seul signifier « bonne réputation, honneur » (Job, XXX, 8; Prov. XXII, 1); et l'analogie des vv. 2, 3, 5, 8 invite à considérer טוֹב comme attribut : cette interprétation est celle de GC Jér. et de la plupart des com. — Le ו qui précède la seconde sentence semble établir une corrélation entre les deux propositions : il équivaudrait à « de même » (Kön. III, 360 *a*; cf. GK 161 *a*, note 1). — Le suffixe de הולדו ne se rapporte à rien. Kön. (III, 324 *e*) lui reconnaît un sens indéfini, mais cette explication n'est pas satisfaisante. Mc N. le retranche, tandis que Bick. Driv.-Kitt. corrigent en הוּלֶּדֶת, inf. *hoph.* (cf. GK 71). Le suffixe est représenté dans G (א[c.a] ACV plus. minusc.) Sh 'A Jér.; mais il manquait à l'origine dans le grec comme en témoignent G (Bא 68 147 157 159 161 299) C, et P ne l'a pas non plus. On peut conclure que le texte hébreu traduit par G et P ne le portait pas. S. Jérôme, il est vrai, qui le lisait, ne l'a pas rendu dans V; mais G est plus littéral. Si הִוָּלֵד était original, le ו aurait été introduit non comme suffixe du verbe, mais comme copulative devant le premier mot du v. suivant. Il est préférable de lire הולדת.

טוֹב שֵׁם מִשֶּׁמֶן peut être un proverbe populaire. On remarquera le jeu de mots. L'huile parfumée était d'usage fréquent en Orient (II Sam. XII, 20; Am. VI, 6; Ps. XLV, 7; Prov. VII, 17; Ruth, III, 3; Dan. X, 13). On lui comparait volontiers la bonne réputation (cf. Cant. I, 3; II Cor. II, 14-15), sans doute parce que celle-ci est agréable et se répand comme l'odeur d'un parfum. Comme on se parfumait à l'occasion des réjouissances et des banquets (cf. IX, 8), cette sentence est en rapport avec le conseil donné au v. suivant d'éviter la maison où l'on festoie. D'autre part, les courtisanes usaient et abu-

2 Mieux vaut aller à la maison de deuil
que d'aller à la maison de festin,
Parce que c'est (là qu'apparaît) la fin de tout homme,
et le vivant le prend à cœur.

saient des parfums violents (Is. LVII, 9; Ez. XXIII, 41; Prov. VII, 17), si bien qu'on peut se demander si le proverbe, à l'origine et en dehors de son contexte actuel, ne les visait pas.

Sieg. enlève à Qoh. 1 *a* seulement, qu'il considère comme une interpolation de Q[4] (glossateurs divers); il est suivi par Mc N. et Barton. Mc N. propose en outre une correction : טוב שׁם משׁמן טוב יום (cf. IX, 8). Mais dans ce cas, que devient le mètre? Le v. 1 en effet, tel qu'il existe, est constitué par deux stiques parallèles et parfaitement égaux. La forme rythmique des vv. suivants est aussi aisée à constater, et leur structure indique leur origine sapientielle. Pourquoi la provenance de 1 *b* serait-elle différente? Il n'y aurait qu'un motif de laisser cette sentence à Qohéleth, c'est le caractère pessimiste de la pensée qu'elle paraît exprimer : « le jour où l'on meurt vaut mieux que le jour où l'on naît ». Cependant, bien qu'une pareille idée puisse en soi convenir à Qohéleth, elle ne s'adapte pas à ce qui, dans le contexte, appartient à Qohéleth, c'est-à-dire aux derniers vv. du ch. VI ou à VII, 13 ss. Étranger aux préoccupations actuelles de l'auteur primitif, parfaitement encadré au point de vue de la forme entre 1 *a* et 2 ss., le v. 1 *b* ne serait-il pas du *ḥakham*, comme tout le morceau dans lequel il est inséré? Si l'on trouve que son contenu y répugne, n'est-ce pas qu'on le comprend mal? יום הלדת désigne dans Gen. XL, 20 (cf. Job, III, 1; Os. VII, 5) le jour anniversaire d'une naissance. Pourquoi ne pas interpréter ici : « Mieux vaut le jour où l'on pleure une mort que le jour où l'on fête une naissance »? La suite des vv. 1-2 serait des plus satisfaisantes : « Mieux vaut une réputation de sérieux que les parfums de ceux qui festoient, 1 *a*; mieux vaut faire un jour de deuil à l'occasion d'un décès, qu'un jour de fête à l'anniversaire d'une naissance, 1 *b*; mieux vaut aller à la maison où la mort vient de frapper, qu'à celle où se tient un banquet etc., 2 ». G (C) n'a pas l'art. devant θανάτου; mais ce témoignage est trop isolé pour qu'on en puisse rien conclure au sujet de l'original hébreu. D'ailleurs יום המות pouvait être une expression reçue dans le sens indiqué.

2. La maison du deuil ou de la lamentation est naturellement celle dans laquelle un décès a eu lieu; la maison du festin (les mss. or. ont *kethib* המשׁתה, mais le ה article doit être une dittographie du ה final du mot précédent), à en juger par l'antithèse qui caractérise 1 *b*, peut être d'abord celle dans laquelle on célèbre, comme les anciens avaient coutume de le faire, l'anniversaire d'une naissance (Gen. XL, 20; II Mac. VI, 7; Math. XIV, 6; Marc, VI, 21; cf. Job, III, 7); mais l'allusion est plus étendue et vise toutes les réjouissances, quelle qu'en soit l'occasion (cf. Is. V, 11-12). — Au lieu de באשׁר, G καθότι a lu כאשׁר; cf. II, 16. — הוא doit se référer à un objet déjà mentionné (GK 136 *a*); ce pronom est un neutre qui représente l'idée de mort évoquée par les mots « maison du deuil »; il suit, par attraction, le

[3] Mieux vaut le chagrin que le rire,
car la tristesse du visage est bonne pour le cœur.

genre de סוף. — L'expression נתן אל־לב, ordinairement « mettre quelque chose dans l'esprit de quelqu'un » (Néh. II, 12; VII, 15; cf. II Sam. XIII, 33; Is. XLII, 25; XLVII, 7, etc.), reçoit ici, dans IX, 1 et B. S. L, 28 (avec על), le sens de « prendre à cœur, réfléchir ». G a traduit δώσει ἀγαθὸν εἰς καρδίαν αὐτοῦ. Il est suivi par CP; mais L (dans Berg. : *et qui uiuit uiuit ad cor suum*) Σ Sh Jér. VT sont avec M. L'addition de ἀγαθόν est singulière. Eur. suppose qu'elle est intentionnelle et qu'elle a pour but de mettre ce v. d'accord avec II, 22 et parall. D'après Mc N. elle proviendrait de ce que le mot ἀγαθόν est répété six fois dans 1-8. Mais il ne se trouvait qu'une fois dans notre v. et une seule fois aussi dans le suivant : il n'y avait pas là de quoi obséder l'esprit du copiste. La présence de ὅτι est également difficile à expliquer dans ἢ ὅτι πορευθῆναι de G (B‎אAC), au lieu de ἢ πορευθῆναι de G (106 147 157 159 261 296 298 299 Chrysost.) Sh P; παρὰ πορευθῆναι de G (א^c.a V 253) représente la correction hexaplaire.

Sieg. Mc N. Bart. laissent ce v. à Qoh., comme ils ont fait pour 1 *b*; seul Haupt lui enlève 2 *b*. Mais rien, dans ces vv., n'appartient au premier auteur du livre. La forme métrique constante est un indice sérieux d'une autre provenance, et la nature des idées contenues dans 2-6 trahit une origine sapientielle. Le ton désolé du v. 2 a sans doute déterminé l'opinion des com. qu'on vient de citer. Mais on trouve chez les sages, par exemple dans les Proverbes, plus d'une réflexion chagrine, et la pensée de notre v., si elle est austère, n'est pas précisément pessimiste. C'est aussi se méprendre que de croire entendre dans notre texte un écho de IV, 1-3 : l'auteur de IV, 1 ss. se place à un point de vue tout utilitaire, il envie les morts, parce qu'ils ne souffrent plus et ne voient plus souffrir; l'auteur de VII, 2 se place à un point de vue moral, il recommande la pensée de la mort comme étant de nature à maintenir l'homme dans le sérieux et la gravité qui sont, à son sens, des garanties de la vertu, sinon la vertu même, par opposition aux banquets, aux rires et aux amusements. Or, c'est là une préoccupation étrangère à Qoh. Certes, Qoh. n'est point immoral, il est même tout le contraire d'un rieur et d'un amuseur; mais il a traité en philosophe une question philosophique. Les sages, qui sont des moralistes, ont ajouté des correctifs utiles.

3. רע, « méchanceté, laideur » (Gen. XLI, 19), marque ici la tristesse : cf. פנים רעים dans Gen. XL, 7; Néh. II, 2-3, et voir aussi Deut. XV, 10; I Sam. I, 8. — ייטב avec לב pour sujet signifie toujours être joyeux, réconforté (Jug. XVIII, 20; XIX, 6, 9; I R. XXI, 7; Ruth, III, 7). Nulle part cette locution n'exprime la rectitude ou la bonté morale. La sentence ne peut cependant signifier : « quand le visage est triste, le cœur est joyeux ». Mais il convient de tenir compte de l'opposition avec רע, qui fait ressortir le sens primitif de la racine יטב (cf. Lév. V, 4; Is. XLI, 23; Jér. X, 5, etc.). Ce verbe exprime le résultat produit sur le cœur par la souffrance et l'épreuve : le rire et la folle joie entretiennent l'étourderie et la sottise (4-6), mais quand vient la douleur, le cœur mûrit, il acquiert le sérieux et la sagesse. Le v. suivant confirme cette

4 Le cœur des sages est dans la maison de deuil,
et le cœur des insensés dans la maison de joie.
5 Mieux vaut écouter la réprimande d'un sage,
que d'écouter le chant des insensés ;
6 Car telle la crépitation des épines sous la chaudière,
tel le rire de l'insensé.
Et cela aussi est vanité.

interprétation : le cœur du sage n'est-il point là où l'on est triste? On pourrait donc donner à ייטב le sens qu'il prend dans l'araméen targumique et traduire « le cœur va bien », en ce sens qu'il devient sage.

G (B) et C n'ont pas traduit לב et Sh, en l'ajoutant sous astérisque d'après 'Αθ, témoigne aussi de son absence dans un certain nombre de mss. de G. L'omission s'explique par une haplographie, le même mot commençant le v. suivant. Tous les autres témoins de G, même L (dans Berg.), sont avec M. D'autre part G (V) et C ont ὅτι ἐν καρδίᾳ προσώπου, qui n'est qu'un lapsus.

Haupt et Bart. enlèvent cette sentence à Qoh. Elle est en parfait accord avec 2, 4-6, et a la même origine.

4. Ce v. continue et confirme le précédent : on ne trouve point le sage dans les maisons où l'on s'amuse, mais dans celles où l'on pleure ; c'est d'ailleurs le spectacle des douleurs humaines, comme aussi l'épreuve de ses propres souffrances, qui l'ont rendu sage. Mc N. et Haupt considèrent ce v. comme une glose. — Au lieu de la leçon ordinaire de G καὶ καρδία (qui peut être aussi celle du copte; cf. I R. XXIX, 5), on lit καρδία δέ dans G (V Chrysost.), καὶ καρδία δέ dans G (252) et dans Sh; mais celle-ci met καί sous astérisque et l'attribue à 'ΑΣΘ. C'est le seul cas où δέ se rencontre dans la traduction grecque de l'Eccl. et il n'est certainement pas primitif. L (dans Berg.) et Jér. : *et cor*.

5. L'introduction de איש devant le second verbe a pour but d'indiquer que la seconde action d'écouter n'est pas faite par le même sujet que la première (Del.). L (dans Berg.) : *magis quam vir audiens canticum insipientium*. — שיר « l'action de chanter et aussi les choses chantées, chants et chansons » : ce sont évidemment des chansons joyeuses en usage dans les banquets (cf. Am. VI, 5-6). — Sieg. attribue les vv. 5-10, à l'exceptien de 6 *b*, à Q^5 (glossateurs divers) et 11-12 à Q^4 (le *ḥakham*); Mc N. adjuge 4-12, sauf 6 *b*, au *ḥakham*, et Bart. 3, 5-9 (sauf 6 *b*), 11-12 au même personnage. Le motif est toujours que ces sentences ne correspondent pas à la mentalité de Qoh. Mais tout VII, 1-12, sauf 6 *b*, est écrit dans un même esprit; on ne peut en distraire avec Sieg. 1 *b*-4, avec Mc N. 1 *b*-3, avec Haupt 1, 2 *a*, 5, 8-10, avec Bart. 1 *b*-2, 4, 8, 10, pour les laisser à Qoh.

6. Le point de comparaison est de part et d'autre le bruit (on remarquera dans l'original la paronomase), la courte durée et l'absence de résultat utile. Les épines produisent en brûlant plus de bruit que de chaleur et leur flamme tombe en un instant (Ps. LVIII, 9; CXVIII, 12). Le charbon de bois au contraire, dont on usait en Orient (Ps. XVIII, 8; CXX, 4; Is. XLVII, 14; Jér. XXXVI, 22; Jean,

7 Car l'oppression peut rendre insensé un sage,
et un présent peut corrompre le cœur.

xviii, 22), dure longtemps et, sans bruit ni flamme, développe beaucoup de calorique. — Dans l'état actuel du texte, וגם זה הבל qualifie le rire de l'insensé. Ces derniers mots sont rejetés comme glose par Sieg. (R[1]), Mc N. Haupt, Zapl. et sans doute avec raison. Présenteraient-ils, de même que les insertions analogues dans ii, 26 *b* et vi, 9 *b*, une réflexion du *ḥasid* désireux d'insister sur la vanité de la jouissance et des plaisirs?

G (Bא) et C n'ont pas lu ou pas traduit כי au début du v. Sh l'introduit en le marquant de l'astérisque : addition hexaplaire. En outre, G (B 68 248 254 296) et C n'ont pas l'art. devant ἀκανθῶν, et GC mettent ἀφρόνων au plur. (cf. Σ ἀπαιδεύτων); Sh et P, qui portent le *ribboui*, ont dû lire aussi הכסילים, à moins que l'introduction du plur. ne soit due à ἀφρόνων du v. précédent.

7. עשק « oppression » (cf. v, 7), mais aussi « bien extorqué » (Lév. v, 23; Ps. lxii, 11). On interprète volontiers (Del. par ex.) en ce dernier sens, en s'appuyant sur le parallélisme de מתנה, qui lui-même indique, comme dans Prov. xv, 27, un don fait en vue de subornement (cf. Deut. xvi, 19). Mais il vaut mieux maintenir le sens d' « oppression », car si le sage était capable d'extorquer des fonds, ne serait-il pas déjà un insensé? Céder à l'oppression ou accepter un présent ne suppose pas la même perversion. La sentence signale le danger que court le sage de céder soit à la pression et aux menaces, soit aux flatteries et aux gratifications des puissants. Sur les circonstances dans lesquelles le sage peut être exposé, en raison de certaines fonctions, à ce péril moral, voir l'*Introd.* p. 168. La seconde partie du v. présente quelques difficultés au point de vue grammatical et textuel. Le verbe est au masc., bien que le sujet soit fém.; mais les anomalies de ce genre sont fréquentes, surtout quand le verbe précède et que le sujet n'est pas une personne (GK 145 *o*; Kön. III, 345 *b*). לב précédé de את devrait être déterminé; mais on peut considérer qu'il l'est pour le sens, même sans art., en raison du caractère gnomique de la sentence (GK 117 *a*, *c*), ou bien את aura été introduit après coup pour indiquer clairement le rôle joué par לב dans la prop. (cf. iii, 15 *b*). Driv.-Kitt. mentionne la proposition de Grätz de lire את־לב מְתֻנִים, « le cœur des prudents » (cf. *Aboth*, i, 1). Mais une correction n'est pas nécessaire. La fin du v. se présente sous trois formes : G (BC) C τὴν καρδίαν εὐγενείας αὐτοῦ; G (Aא[c.a]) Sh 'AΘ τὴν καρδίαν εὐτονί-ας (א -αν) αὐτοῦ, et de même Jér. *cor fortitudinis ejus;* G (V 106 253 261) τὴν εὐτονίαν τῆς καρδίας αὐτοῦ, et de même V *robur cordis illius.* Cette dernière leçon est une altération intentionnelle de la seconde en vue de faire un sens, et εὐγενείας est une corruption, facile dans l'écriture onciale, de εὐτονίας, qui représente ainsi la leçon primitive (cf. *P. L.* XXIII, 1062, note). G aura donc vu dans מתנה un dérivé de מתן (cf. מָתְנַיִם « reins »), et pris le ה final pour l'indication d'un suffixe : il confirme ainsi le texte de M, qui d'ailleurs est expressément attesté par Σ dans Jér. : *Symmachus ait : et perdit cor Matthana, id est donum.*

Le כי initial de cette sentence est difficile à expliquer en l'état actuel du texte, car aucun lien logique n'existe entre ce v. et le précédent. Hitz. Eur.

[8] Mieux vaut la fin d'une chose que son commencement,
mieux vaut un esprit patient qu'un esprit orgueilleux.

essaient néanmoins d'en trouver un : « C'est encore une vanité que de préférer la réprimande des sages aux chansons des insensés, 6 *b*, car les paroles des sages ne sont guère plus sûres que les bavardages des sots : l'oppression ne rend-elle pas insensé le sage, etc., 7. » De Jong, plus naturellement : « C'est encore une vanité que l'argent (הָעֹשֶׁר pour הָעֹשֶׁק) rende insensé un sage, etc. » Knob. Ew. Zöckl. Plump. introduisent une pensée intermédiaire : la sottise des insensés est contagieuse et risque de se communiquer au sage : « Fréquenter les insensés conduit à pratiquer la luxure, 5-6, et à se procurer par des voies injustes les ressources nécessaires pour la vie de débauche, 7. » D'après Ginsb., 7 motive 5 *a*, tout comme 6 *a* motive 5 *b* : « Écoutez les avis du sage, 5 *a*, car il est facile de se laisser corrompre, le sage même court ce danger, 7. » Wright et Gietm. préfèrent établir une connexion avec le v. suivant : « Parce que (ou quand) l'oppression rend le sage fou, etc., 7, alors mieux vaut la fin d'une chose que son commencement, etc., 8. » Ren. supprime כי avec tranquillité, sans même avertir. Del. constate que toutes les interprétations proposées avant lui sont mal venues et qu'aucune n'a réussi à s'imposer. Aussi croit-il qu'un vers entier a dû disparaître au début du v.; la pensée qu'il exprimait était motivée par ce qui reste, et elle devait être analogue à celle que nous lisons dans Ps. XXXVII, 16, et mieux encore dans Prov. XVI, 8 : « Mieux vaut peu avec justice, que beaucoup de revenus avec injustice ». Del. pense en outre qu'après la disparition du premier vers, 6 *b* a été intercalé pour servir d'introduction à 7 : « C'est encore une vanité que etc. », revenant ainsi à la traduction de de Jong. Del. a été suivi, dans son hypothèse facile de la disparition d'un vers, par Now. Sieg. Wild. Mc N. Zapl. Driv.-Kitt. Cet essai d'explication peut, en effet, se défendre, bien qu'aucune preuve positive n'en puisse être apportée. Mais mieux vaut supposer que 7 constitue une glose relativement au texte primitif de la première partie de ce chapitre, et une glose mal placée, comme il y en a tant d'autres dans le livre (cf. IV, 5; V, 6; VI, 7) et en particulier dans ce chapitre (cf. v. 6 *b*, v. 19). Cette glose a été suggérée à quelque sage par la lecture du v. 11 compris en ce sens que « la sagesse est bonne *avec* un patrimoine ». Car si le sage est pauvre, il est exposé à souffrir de l'oppression que les grands exercent sur les petits (IV, 1; V, 7), ou à trop bien sentir la séduction d'un présent : des deux façons les puissants peuvent le corrompre et le faire accéder à leurs désirs. Un patrimoine devient pour lui une garantie d'indépendance. On remarquera que les deux verbes de cette sentence sont à l'imparfait et peuvent exprimer le potentiel. Il serait moins indiqué d'adjoindre 6 *b* à 7 et de faire du tout une critique du v. 12 : « Cet avantage de la sagesse est vain, car il peut arriver que le sage se laisse corrompre, etc. ». La suite des idées serait peu satisfaisante, et comme 7 est évidemment métrique, l'adjonction du morceau de prose qu'est 6 *b* à 7 ne doit pas être admise.

8. Bien que אחרית soit un nom fém., l'attribut, qui d'ailleurs précède, reste au masc. (cf. Köx. III, 345 *b*). — Au lieu du sing. דבר, G (BℵAC et la plu-

9 Ne te hâte pas dans ton esprit de t'irriter,
car l'irritation réside dans le sein des insensés.
10 Ne dis pas : « Comment s'est-il fait que les jours anciens aient été meilleurs que ceux-ci ? » Car ce n'est point par sagesse que tu interroges là-dessus.

part des minusc.) C ont lu le plur. par dittographie du מ initial du mot suivant; mais αὐτοῦ prouve que le suffixe de ראשית était au sing. et par conséquent que דבר est primitif. — ארך et גבה sont à l'état construit; sur la forme du premier, cf. GK 93 *hh*, et sur le sens du second, Prov. xvi, 5; Ps. cxxxviii, 6, etc. L'expression ארך רוח correspond assez bien au latin *longanimis;* elle a un sens un peu différent dans B. S. vi, 11. — La première sentence ne reflète pas, comme on pourrait croire, l'état d'âme d'un pessimiste découragé et lassé, pressé de voir la fin de tout. Elle est à interpréter par la seconde, et le v. entier s'explique par le suivant : un esprit patient, qui sait attendre la suite des événements, vaut mieux qu'un esprit orgueilleux, qui s'irrite d'abord et critique tout, car la fin d'une chose est ordinairement meilleure, c'est-à-dire moins pénible ou plus agréable, que son commencement. « Ne te hâte pas dans ton esprit de t'irriter » (v. 9) est évidemment un développement de 8 *b* : « mieux vaut un esprit lent à la colère ».

9. Sieg. pense que ce v. (de Q^5) est d'un autre auteur que 3 (de Q^1). D'après le v. 3, en effet, le chagrin כעס est le propre du sage; ici, au contraire, il a élu domicile dans le cœur de l'insensé. Mais il vaudrait mieux reconnaître que dans le premier texte כעס désigne le chagrin né d'une épreuve, d'une souffrance réelle (cf. i, 18; ii, 23; xi, 10), et que dans le second il signifie l'aigreur, la mauvaise humeur et le dépit (cf. Prov. xii, 16; xxi, 19; xxvii, 3). L'insensé est aussi représenté comme un colérique dans x, 13; Job, v, 2; Prov. xxvii, 3. Ne semble-t-il pas que l'auteur de 8-9 a en vue Qoh. et blâme son mécontentement habituel des choses de ce monde?

10. מה est un acc. de manière, équivalent de למה, et שׁ est conjonction (Kön. III, 382 *e*). Dans G (V Basil. le Gr. Grég. Agr.) Sh P, l'ordre de M et G היו טובים, ἦσαν ἀγαθαί est interverti. Au lieu de מחכמה, GSh CP ont lu בחכמה. שׁאל, qui se construisait anciennement avec ל (Gen. xxxii, 30; Deut. iv, 32; I Sam. xxii, 13, etc.), est construit ici avec על comme dans Is. xlv, 11 (?); Néh. i, 2. — Haupt retranche הימים et toute la dernière proposition à partir de כי. C'est avouer que le texte, s'il n'est pas retouché, a tous les caractères de la prose. Il contraste en effet, comme Ren. Bick. et Bart. l'ont reconnu, avec la forme rythmée et parallélique des vv. précédents et suivants.

Les com. sont unanimes à admettre que l'auteur relate, pour la blâmer comme erronée, l'opinion qui considère les temps anciens comme ayant été meilleurs que ceux d'à présent. Saint Jérôme écrit : *Ne dicas ergo meliores fuisse dies sub Moyse et sub Christo quam modo sunt. Nam et illo tempore plures fuerunt increduli, ... et nunc credentes multi reperiuntur de quibus ait Salvator : Beatiores qui non viderunt et crediderunt.* Et l'on ne manque pas

[11] La sagesse est bonne ainsi qu'un patrimoine,
et profitable à ceux qui voient le soleil :

ordinairement d'ajouter que la complaisance dans l'éloge du passé est une des faiblesses du vieillard, et l'on cite Horace (*De arte poetica*, 173 s.) :

Difficilis, querulus, laudator temporis acti
Se puero, censor castigatorque minorum.

Si tel est le sens du v., Qoh. doit en être l'auteur. La pensée est intelligente et originale. Bien qu'elle se rattache assez mal soit à VI, 10-12, soit à VII, 13 ss., qui auraient primitivement formé son contexte, elle s'harmonise parfaitement avec l'idée, chère à Qoh. (I, 9-11; III, 15; VI, 10), que le présent ne diffère aucunement du passé. D'ailleurs les sages, car c'est à eux qu'il faudrait, au défaut de Qoh., attribuer la paternité de la sentence, les sages, moralistes traditionnels, n'auraient pas traité de sotte, ou à peu près (cf. V *stulta enim est hujusmodi interrogatio*), une proposition qui se rencontre ordinairement dans la bouche des vieillards.

Mais le texte est susceptible d'une autre interprétation. מה introduit souvent, sous forme interrogative, l'énonciation d'une chose tenue pour impossible (Gen. XLIV, 16; Nomb. XXIII, 8; II R. IV, 43; Job, IX, 2; XXV, 4; Prov. XX, 24), et exprime par conséquent l'étonnement et l'incrédulité (I Sam. X, 27). Dans l'Eccl., de nombreuses interrogations sont de pure forme et couvrent en réalité des négations. On a même pu se demander si מה ne prenait pas une signification formellement négative dans Job, XXXI, 1; Cant. VIII, 4; cf. B. S. XIII, 17 (voir le com. de I, 3 et Kön. III, 352). Le texte peut par conséquent signifier « est-il bien vrai que les jours anciens aient été meilleurs », au sens de « il n'est pas vrai que etc. ». Et qu'on ne dise pas que la fin du v. « ce n'est point par sagesse que tu questionnes là-dessus » marque expressément qu'il s'agit d'une interrogation. Il suffit, pour expliquer cette manière de parler de l'auteur, que la pensée qu'il rapporte et condamne ait été présentée sous forme interrogative. Lui-même croit évidemment qu'en effet « les jours anciens étaient meilleurs », puisqu'il critique le scepticisme du mauvais esprit qui demande : « Est-ce bien vrai? » Dans cette interprétation, le v. serait peut-être d'un sage qui en veut à Qoh. d'avoir assimilé « le bon vieux temps » au présent mauvais et méchant (I, 9-11; III, 15; VI, 10). Les sages étaient généralement des hommes âgés : le peu d'estime que Qoh. professe pour le passé n'a pas dû leur plaire, et il est naturel qu'ils aient défendu le sentiment des vieillards. Ce sentiment, est-il besoin de le dire, trouve son explication dans des motifs d'ordre psychologique plutôt qu'historique.

11. עם peut établir une parité, comme dans II, 16; cf. Job, IX, 26; XXXVII, 18; XL, 15 (Zirk. Knob. Ew. Herz. Hitz. Elst. Ginsb. Klein. Tyl. Ren. Now. Bick. Rüet. Kön. [III, 375], Haupt), mais aussi signifier « avec » (Grätz, Del. Wright, Wild. Sieg. Mc N. Bart.). D'autre part, van der Palm, Zapl. Driv.-Kitt. veulent corriger עם נחלה en מִנחלה (cf. IX, 16; Prov. XVI, 16). Houb. arrivait au même sens en changeant עם en עַל (cf. I, 16). Mais le v. suivant,

12 Car telle la protection de la sagesse, telle la protection de l argent, et l'utilité du savoir, (c'est que) la sagesse sauve son homme.

qui motive celui-ci, continue à mettre en parallèle la sagesse et la fortune, et indique ainsi très nettement que le v. 11 institue une comparaison. Le glossateur qui a introduit le v. 7 a compris autrement : voir le com. de ce v. Plusieurs exégètes, parmi ceux qui traduisent עם par « avec », prétextent que le sens ainsi obtenu convient mieux à la mentalité de Qoh. C'est incontestable. Mais 11-12 est l'œuvre du *ḥakham;* ces vv. portent la marque de son esprit et de son style. — ויתר n'indique pas une supériorité de la sagesse sur la richesse, mais explique pourquoi « sagesse vaut richesse ». — Sur לראי השמש, cf. VI, 5; XI, 7; Ps. XLIX, 20; LVIII, 9; Job, III, 16. — P « la sagesse vaut mieux que des instruments de guerre » doit s'inspirer de IX, 18.

12. Si la prép. בְּ était maintenue devant צֵל, on devrait l'interpréter comme ב *essentiae* (cf. GK 119 *i*); צֵל serait à l'état absolu, החכמה et הכסף jouant le rôle de sujets : « La sagesse est protection, l'argent est protection ». Mais le signe de comparaison ferait défaut. Tandis que seule M lit בצל ... בצל, G Sh C ont כצל ... בצל, et ΣP Jér. V כצל ... כצל, qui représente la vraie leçon (cf. Gen. XVIII, 25; Deut. I, 17, etc., et voir GK 161 *c*). Sur le caractère d'agrément et de protection de l'ombre en Orient, cf. Is. XXX, 2-3; XXXII, 2; XXXIV, 15; XLIX, 2; Ps. XCXI, 1; CXXI, 5. — Le *ḥakham* emploie l'art. devant חכמה, ici et v. 19, peut-être aussi v. 11 et IX, 18 où l'on pourrait lire טוב החכמה; X, 10 est peu sûr. Qoh. au contraire écrit toujours חכמה (I, 16 *bis,* 17, 18; II, 12, 26 etc.); la présence de l'art. dans I, 13; II, 3, 13; VII, 23, où le ה n'est pas écrit, est au moins douteuse. — ויתרון n'implique pas nécessairement une supériorité de la sagesse sur l'argent : le מן de comparaison ne suit pas comme dans II, 13, et l'argent peut aussi délivrer son maître (Prov. XIII, 8); la pensée différerait donc de celle de Prov. XVI, 16. Il est néanmoins possible que l'auteur ait voulu dire que la sagesse réussit là où l'argent échoue (cf. Qoh. IX, 16). — תחיה est « ramener à la vie » (cf. Ps. CXIX, 25) ou « conserver en vie », mais non pas animer, vivifier comme l'ont compris G ζωοποιήσει et Jér. *vivificabit.* On trouve des pensées et des images semblables dans B. S. IV, 12; XIV, 27.

Bick. et Haupt retranchent יתרון דעת : si cette suppression pouvait être admise, la sentence serait allégée et le rythme meilleur.

V. IMPUISSANCE DE LA VERTU A ASSURER LE BONHEUR, VII, 13-IX, 10, sauf VII, 18-22 et VIII, 1-8.

Qoh. aborde enfin le sujet de la rétribution et le traite en trois développements de plus en plus nets et de plus en plus homogènes. Le premier, VII, 13-17, 23-29, et le second, VIII, 9-15, sont actuellement surchargés, dans VII, 18-22, VIII, 1-7, 11-13, de considérations étrangères à l'auteur et souvent même au sujet; le troisième, VIII, 16-IX, 10, est d'une unité et d'une logique rigoureuses. La pensée commune aux trois développements est celle-ci : les événements de la vie devraient être réglés de manière que le bonheur arrivât

13 Prends garde à l'œuvre de Dieu; car qui pourra redresser ce qu'il a courbé? 14 Au jour du bonheur sois dans la joie, et au jour du malheur, réfléchis : Dieu fait l'un, aussi bien que l'autre, de façon

aux bons et le malheur aux méchants; puisqu'il n'en est pas ainsi, prenons du moins les joies que Dieu met à notre disposition.

1° PREMIER DÉVELOPPEMENT DU THÈME RELATIF AU DÉFAUT DE SANCTION MORALE, VII, 13-17.

Le premier développement comprend deux groupes de réflexions. Les idées du premier groupe (VII, 13-17) peuvent se résumer ainsi : la moralité n'assure point ici-bas le bonheur, 13-15; le mieux est néanmoins de tenir une conduite moyenne, également éloignée du trop grand zèle dans le bien et des excès du mal, 16-17. Le second groupe (VII, 23-29) est séparé du premier par des sentences du *ḥakham*.

13. « L'œuvre de Dieu », c'est le gouvernement du monde : cf. III, 11; VIII, 17; XI, 5. — ראה est employé au sens de « réfléchir », ou mieux encore « faire attention, prendre garde » (cf. Is. V, 12; XXII, 11; XXVI, 10; B. S. VII, 22). L'homme pourrait ne pas se préoccuper outre mesure de la direction que Dieu imprime aux événements, s'il lui était loisible, à lui créature, de la modifier au gré de ses besoins ou de ses désirs. Mais l'œuvre de Dieu est irréformable. Il faut en tenir compte comme d'une nécessité qui s'impose.

Sieg. et Haupt estiment que ce v. et le suivant sont des gloses; Sieg. attribue le premier à Q¹ (le *ḥakham*) et le second à Q² (l'épicurien). Mais l'un et l'autre texte sont en rapport, d'une part avec VI, 10 et 12 *in fine*, d'autre part avec VII, 15-18, et en outre ils reproduisent des idées déjà énoncées par Qoh. dans I, 15; III, 11, 14, 22; cf. VIII, 17; XI, 5.

GCΣ Jér. V ont lu מעשׂי au plur.; G, suivi par L (dans Berg.) Sh C Jér., supplée le sujet ὁ θεός dans la dernière proposition.

14. יום est toujours masc. (Albrecht, *ZATW*, 1896, 47) et par conséquent se trouve ici à l'état construit devant טובה. — Sur לעמת, cf. V, 15. — על־דברת (cf. III, 18; VIII, 2; Job, V, 8; Ps. CX, 14) introduit une prop. finale (Kön. III, 396 *p*; GK 165 *b*), comme en araméen biblique dans Dan. II, 30 et probablement aussi IV, 14. C'est vraisemblablement un aramaïsme. — שׁלא équivaut à אשׁר לא (v. 21), et se retrouve dans la Michna (*Berakoth*, IV, 2, etc.). La fin du v. est très diversement interprétée. Zirk. Knob. Elst. Vaih. Gietm. Haupt : « pour que l'homme ne découvre point ce qui arrivera dans l'avenir ». Bart. l'entend de l'ignorance de ce qui passera sur terre après la mort de l'homme, et Wild., de l'ignorance de l'avenir et probablement de la négation de la résurrection. Wright : « afin que l'homme ne puisse découvrir quel sera son sort après cette vie ». Ew. Heil. : « pour que l'homme ne trouve rien qu'il puisse emporter avec lui dans la mort ». Del. : « pour qu'à la mort l'homme ne trouve rien qu'il n'ait éprouvé ». Bick. et Rüet. traduisent à peu près de même. Grätz, Ren. Sieg. : « parce que l'homme n'éprouvera plus rien après sa mort ». La première traduction seule (Zirk. etc.)

que l'homme ne découvre rien de l'avenir. [15] J'ai vu ces deux choses dans les jours de ma vanité : il est tel juste qui périt dans sa justice, et il est tel méchant qui dure dans sa méchanceté. [16] Ne sois pas juste à l'extrême et ne te montre point sage à l'excès :

est acceptable, et אחריו doit être entendu de l'avenir terrestre de l'homme; cette interprétation a été motivée dans le commentaire de III, 22; cf. VI, 12.

La conduite de la Providence est déconcertante : elle fait succéder le mal au bien et le bien au mal sans aucune raison apparente, et l'homme ne dispose par conséquent d'aucun moyen (voir le v. suivant) soit de se rendre Dieu favorable, soit même de prévoir s'il le sera. Conclusion : quand le bien nous est accordé, en jouir; quand le mal nous atteint, prendre garde et réfléchir. Les vv. 16-18 nous feront part du résultat des réflexions de l'auteur lui-même à ce propos.

הוה a été lu חיה par GSh 'AΘ; C a dû lire dans G ζητεῖ au lieu de ζῆθι, l'un ayant été substitué à l'autre par une faute d'ouïe. A la place de מאומה, Σ μέμψιν a lu מאום (cf. Dan. I, 4 et Job, XXXI, 7); il a été suivi par V *justas querimonias*. Zapl. retranche אחריו מאומה au nom de la métrique.

15. הכל annonce sans doute les deux faits qui vont être signalés (cf. II, 14). — מאריך est ordinairement suivi de ימים (cf. cependant Prov. XXVIII, 2). — ב *secundo* et *tertio* peut être interprété au sens de « malgré » (Knob. Herz. Ginsb. Del. Ren. Wright, Now. Bick. en 1884, Kön. [III, 405 *b*], Sieg. Haupt) ou au sens de « par suite de » (Σ Zirk. Ew. Hitz. Vaih. Bick. en 1886, Gietm.). La première interprétation est tout indiquée, si, comme il est naturel, on explique le v. 15 en fonction du précédent : l'homme ne peut prévoir si le bien ou le mal lui est réservé dans l'avenir, car la destinée de chacun n'est pas en raison de son mérite moral, il arrive que le juste périsse malgré sa justice et que le méchant prospère malgré sa méchanceté. La seconde traduction : « tel juste périt par suite de sa justice, et tel méchant prospère grâce à sa méchanceté », n'entraînerait aucunement qu'en principe et d'une manière générale, Qoh. ait admis que le vice procure une longue vie et que la vertu fait mourir avant le temps, puisqu'il envisage seulement des cas particuliers. Elle s'harmoniserait assez bien, fait-on observer, avec le v. 16, lequel déclare nettement que l'excès de vertu peut ruiner un homme, et avec le v. 17, lequel reconnaît qu'une dose modérée de méchanceté peut être profitable (voir la parabole de l'économe infidèle, Luc, XVI, 1 ss.) et que l'excès seul du vice est nuisible à son auteur et peut le faire mourir prématurément. Mais cette interprétation des vv. 16-17 est, comme on le verra, plus que douteuse. En réalité, la prép. ב peut bien marquer seulement la simultanéité. Si un sens plus spécial doit lui être attribué, celui de « malgré » (cf. Is. IX, 2) semble préférable, car l'idée que normalement l'homme bon devrait être heureux domine maintenant la pensée de Qoh. : cf., outre le présent v., VIII, 10, 14; IX, 2-3.

Haupt retranche le début du v. jusqu'à הבלי inclus.

16. תתחכם a gardé le *pathah* primitif (GK 54 *k*). Cet *hithpa.* signifie dans

B. S. x, 26; xxxii, 4 « faire le sage, affecter la sagesse » hors de propos : cf. dans Ez. xiii, 17 התנבא « faire le prophète ». Ici le sens est bien, comme dans Ex. i, 10, « se conduire sagement », mais déjà avec une nuance peu favorable. — למה équivaut à « afin que ... ne... pas » ou « de peur que » (GK 150 *e*; Kön. III, 354 *e*); cf. v, 5. Dans תשומם, le ת de la préformante s'est assimilé au שׁ (GK 54 *c*); c'est aussi la seule forme *hithpo.* qui n'ait pas le *qâmêṣ* à la pause (Kön. I, p. 350; cf. p. 197). Cet *hithpo.* a partout ailleurs le sens d' « être dans l'étonnement, la stupéfaction » (cf. Is. lix, 16; lxiii, 5; Ps. cxliii, 4; Dan. viii, 27). On lui donne ici communément celui de « se détruire », en se basant, dit-on, sur ce que le *qal*, outre la signification « être stupéfait », a aussi celle d' « être dévasté, ravagé », et pour les personnes « être désolé, délaissé ». Mais le véritable motif qui détermine à adopter ce sens est la présence de « périr » dans 15 et peut-être celle de « mourir » dans 17 : on estime que ce contexte impose ou du moins indique cette interprétation de תשומם. L'indication est en réalité peu sûre. Il n'est aucunement nécessaire que les constatations faites dans 15 sur la fin du juste et du méchant se retrouvent dans 16-17 : de fait, pour le méchant, qui dans 15 a une fin heureuse, 17 contient la menace d'une mort prématurée. Sans doute, תשומם signifie quelque chose de défavorable au juste, mais quoi donc exactement? On le saurait peut-être si l'on parvenait à discerner pourquoi l'auteur introduit ici le conseil d'éviter l'excès de la vertu et de la sagesse. Del. répond : parce que, s'il arrive qu'un juste périsse malgré sa justice, c'est tout d'abord dans les cas où il a dépassé la mesure dans l'exercice de cette vertu; il est donc tout naturel que Qoh. nous avertisse de ne pas l'imiter, de peur d'en mourir! Mais est-il bien vrai que, si les justes périclitent, c'est d'abord et surtout pour avoir été trop justes? N'est-ce pas là au contraire un cas fort rare et exceptionnel? Quoi qu'il en soit, ce n'est sûrement pas la pensée de Qoh. : à en juger par viii, 10, 14 et ix, 2-3, il est clair qu'il ne possède aucune explication des souffrances des bons. La pensée que Del. suppose n'aurait pu venir qu'au *ḥasid,* c'est-à-dire à un homme décidé de parti pris à justifier la Providence, et à soutenir que si l'homme souffre, c'est toujours par sa faute. Mais notre v. n'est pas du *ḥasid,* ni même sans doute du *ḥakham :* ni l'un ni l'autre n'auraient parlé si librement de la justice et de la sagesse, et jeté d'eux-mêmes la suspicion même sur l'excès de ces vertus. Le premier a d'ailleurs un style et des procédés caractéristiques qu'on ne reconnaît pas dans notre v. : cf. iii, 17; viii, 5-8, 12-13; xi, 9 *c*; xii, 13-14, où régulièrement il répond à l'auteur primitif par l'affirmation nette de la rétribution. On y retrouve au contraire quelque chose de la défiance habituelle de Qoh. à l'égard des résultats de la sagesse : cf. i, 13, 17-18; ii, 15 (dont vii, 16 rappelle la formule); vi, 8; vii, 23-24; viii, 17; et d'autre part sagesse et justice vont ensemble ici, comme dans ix, 1 et probablement vi, 8 et ix, 15. C'est donc bien Qoh. qui parle, et vraisemblablement pour formuler une règle de conduite utilitaire, en rapport avec les faits précédemment constatés (13-15) et en particulier avec l'absence de sanction morale. Il sait que de leur bonheur les méchants déduiront : « Pécher n'entraîne aucun inconvénient : donnons-nous-en à cœur joie! » A ceux-là il répondra tout à l'heure. Il sait aussi que de leurs souffrances, les meilleurs parmi les justes concluront :

pourquoi te rendrais-tu stupide ? [17] Ne sois pas méchant à l'extrême et ne sois pas insensé : pourquoi mourrais-tu avant ton temps ?

« Nous n'en avons pas encore assez fait : jetons-nous à corps perdu dans la pratique de la vertu ». A ceux-ci il dit un peu rudement : « Ne poussez pas la justice et la sagesse à l'excès : vous tomberiez dans la stupidité. » Ce disant, il parle en moraliste avisé, qui sait jusqu'où peuvent conduire le scrupule et la surenchère en matière religieuse et morale. Cette interprétation a l'avantage de respecter la signification de תשׁומם, telle qu'elle a d'ailleurs été reconnue par G μή ποτε ἐκπλαγῇς, V *ne obstupescas* (cf. Σ ἵνα μὴ ἀδημονῇς περισσῶς), et telle qu'elle est confirmée par l'emploi de l'*ithpe.* du même verbe en araméen targumique (cf. le Targum sur I Sam. XXI, 14, où וְאִשְׁתְּמַם traduit l'hébreu וַיִּתְהֹלֵל « faire l'idiot »).

Sieg. attribue ce v. à Q^2, le sadducéen épicurien, personnage inutile comme on l'a dit dans l'*Introd.* p. 154.

17. Ce v. ne laisse pas que d'embarrasser les exégètes, car en dissuadant seulement de l'extrême méchanceté, Qoh. paraît en admettre la pratique modérée. Bart. pense que telle est en effet la portée du texte. Ce commentateur ne spécifie pas davantage; mais comme Qoh., très épris de justice et d'humanité (III, 16; IV, 1-2; V, 7; IX, 11), réprouve sûrement l'injustice, on peut croire que son indulgence serait réservée aux manquements cultuels et à toute recherche des plaisirs qui saurait éviter les excès de la débauche. Il faut bien reconnaître que Qoh. ne prêche, ni même n'enseigne la morale; ce n'est pas son but. Mais précisément, cette circonstance rend d'autant plus significatifs les textes dans lesquels il exprime incidemment ses convictions (VII, 25), ou même laisse percer pour la loi morale un véritable zèle (IX, 3). Or, comment concilier ces textes avec l'interprétation de Bart.? D'après Gietm., Qoh. renouvelle simplement ses conclusions antérieures : « Il n'y a de bon pour l'homme que de manger, etc. » (II, 24 et parall.). Mais pour Qoh. cela ne s'appelle point « être méchant », c'est seulement « recevoir les biens de la main de Dieu ». Zöckl. : « Le langage de Qoh. s'explique parce qu'il suppose que, de fait, tous les hommes pèchent dans une certaine mesure ». Del. estime que l'auteur veut prévenir son lecteur contre une interprétation trop rigoureuse et littérale de la Loi. Il est constaté que vers ce temps la loi cérémonielle créait plus d'un embarras aux Juifs dévots (IV, 17; V, 5), et d'autre part, la définition que Qoh. donne du juste implique l'accomplissement des devoirs envers Dieu (IX, 2). Rien n'autorise pourtant à dire que « la méchanceté » et « la folie » doivent dans notre texte être restreintes à des manquements d'un ordre aussi spécial que celui auquel Del. fait allusion.

La solution de la difficulté est ailleurs. Les com. n'ont pas pris garde que dans ce v. Qoh. s'adresse aux malintentionnés, de même que, dans le v. précédent, il parlait aux âmes timorées. Il sait (il le dit expressément et le regrette dans IX, 3) que, de l'absence de sanction morale, plusieurs concluront à un redoublement de malice et d'immoralité. C'est à ceux-ci maintenant qu'il en a, et ce fait explique très naturellement la forme donnée au conseil :

[18a] Il est bon que tu t'appliques à ceci et aussi que tu ne relâches pas ta main de cela ; [b] car celui qui craint Dieu accomplira l'un et l'autre.

« ne sois pas méchant *à l'extrême* ». Il ne s'agit pas en effet, pour ces malintentionnés, de se permettre un peu de mal, c'est chose faite déjà, mais de s'y livrer désormais sans aucune crainte de châtiment et par conséquent sans aucune mesure. הרבה répond donc à l'intention connue et avérée d'hommes déjà méchants, et n'indique pas que Qoh. veuille recommander ou tolérer certaines fautes. Le fait que tout aussitôt il interdit sans restriction d'être « insensé », alors qu'au v. précédent il écrit « ne sois pas sage à l'excès », ne laisse aucun doute sur sa pensée. Il ne servirait à rien d'objecter que l'auteur s'adresse dans 17 au même personnage que dans 16. Le même individu peut en effet être tenté dans l'un et l'autre sens, et il suffit que la constatation de l'absence de rétribution puisse faire naître en l'homme l'idée de se livrer au mal sans mesure, pour que la façon de parler de l'auteur soit justifiée. Jacq. I, 21 exhorte aussi à rejeter περισσείαν κακίας et n'entend néanmoins conseiller la méchanceté à aucun degré.

La question qui termine le v. exprime une crainte et indique un danger couru. L'emploi de סכל dans la première partie du v. (cf. II, 3 ; VII, 25 ; IX, 3) autorise à penser que l'auteur a en vue les suites funestes de la débauche.

Sieg. attribue ce v. à Q⁴ (le *ḥasid*). Cette attribution s'imposerait en effet, si notre v. contenait l'affirmation de la rétribution morale. Mais il ne la renferme pas, non plus que le précédent. Qoh. sait fort bien que l'abus des plaisirs tue son homme, de même que certains scrupules de vertu risquent de l'abêtir. Ce sont là de simples faits d'expérience, comme ceux du v. 15. Qoh. continue à envisager un point de vue utilitaire, et s'il prévient son lecteur contre les deux excès indiqués, c'est qu'à sa connaissance il n'y a dans ces deux voies que souffrance à recueillir. N'a-t-il pas déjà assez dit, en dehors de toute préoccupation de rétribution morale, que la folie des plaisirs ne donne pas le bonheur (II ; cf. VII, 26) ? Le fait que notre v. envisage une hypothèse reconnue vraie dans IX, 3, et qu'il emploie des termes analogues à ceux de II, 3 ; VII, 25 ; IX, 3, est une confirmation de son origine.

Quatrième groupe de sentences :
Conseils de modération et de clémence, VII, 18-22.

Les vv. 18-22 intercalent des sentences d'origine sapientielle. Les vv. 18, 21-22 paraissent provenir d'un même auteur ; 19-20 sont des gloses mal placées.

18. טוב אשר est plus qu'un conseil, mais exprime une obligation (cf. V, 4). יצא, que V traduit par un présent, et T par un parfait, doit être interprété avec Del. et déjà Grätz « échapper à une obligation en y satisfaisant », sens reçu dans la Mishna (*Berakoth*, II, 4 ; voir LEVY, *NHW*, II, 255 *a*) et adopté par V *qui timet Deum nihil negligit*. D'autres (Ew. Knob. Hengst. Zöckl.) traduisent : « il échappera aux conséquences funestes de l'un et l'autre excès ». Mais כלם reprend les deux זה, et ceux-ci ne représentent pas les

19 La sagesse se montre pour le sage plus forte que 'la richesse des puissants' qui sont dans la ville.

19. מֵעֹשֶׁר הַשַּׁלִּיטִים ; M מֵעֲשָׂרָה שַׁלִּיטִים.

---

deux excès ni leurs conséquences, mais bien les deux préceptes. La dernière prop. du v. ne signifie pas que l'homme religieux, par le seul fait qu'il craint Dieu et agit en conséquence, accomplit, *ipso facto* et sans avoir besoin d'y songer, les deux préceptes mentionnés, mais au contraire que l'homme pieux s'applique avec grand soin à ne pas manquer à ces règles. Si le premier sens avait été dans l'intention de l'auteur, il n'aurait pas fait précéder sa réflexion de la conjonction « car », mais plutôt d'une locution adversative, et la réflexion elle-même ne comporterait plus la même admiration pour les conseils donnés ni la même conviction de leur importance.

Sieg. attribue le v. entier à Q^5 (glossateurs divers). « Celui qui craint Dieu » serait l'assidéen, qui suit dans l'observation de la Loi une voie moyenne entre le pharisien rigoriste et le sadducéen négligent et relâché. Mc N. Bart. rejettent seulement 18 *b* comme une glose du *ḥasid.* Pour Haupt, tout 18 *b*-29 n'est qu'un tissu de gloses. Le point de vue religieux et moral introduit dans 18 *b* n'est certainement pas celui auquel Qoh. se place habituellement et s'est placé en particulier dans 14-17. La première partie du v. au contraire n'a rien en soi qui ne puisse convenir à l'auteur primitif. Il est peu probable cependant qu'on doive la lui laisser et attribuer l'autre au *ḥasid.* Si telle était l'origine des deux fractions de notre texte, la seconde ne serait pas introduite par « car »; elle suivrait sans conjonction ou même pourrait être précédée d'un « mais ». La présence de כי, et le lien étroit qui unit en effet 18 *a* et 18 *b,* donnent à penser que le v. tout entier provient d'un auteur unique, et non pas du *ḥasid*, dont les idées sont plus tranchées, mais du *ḥakham*, heureux de rencontrer une pensée digne d'approbation, et empressé à la relever. On s'étonne bien un peu que celui-ci approuve si chaudement le v. 16. Mais peut-être ne l'a-t-il pas entendu tout à fait au sens où Qoh. l'avait écrit. C'est du moins le soupçon qui vient à l'esprit à la lecture des vv. 21-22, dont le même sage doit être l'auteur (voir ci-dessous). De légers indices de pensée et de style (טוב אשר, ירא אלהים) posent, sans permettre de la résoudre, la question de savoir si nous n'aurions pas affaire, dans 18, 21-22, au casuiste qui a rédigé IV, 17-V, 6. Quoi qu'il en soit, le présent v. est le premier d'une série, 18-22, dont Qoh. ne revendique pas la paternité.

19. Le seul exemple qu'on puisse apporter pour faire ici de תעז un transitif (Ps. LXVIII, 29) n'est pas probant. — שַׁלִּיטִים ne se rencontre en hébreu biblique que dans Gen. XLII, 6; Ez. XVI, 30; Qoh. VII, 19; VIII, 8; X, 5; cf. II, 19 et voir B. S. IX, 13. C'est un aramaïsme (KAUTZSCH, *Aram.* p. 88). Le premier sens du mot est « puissant, détenteur d'un pouvoir » (VIII, 8; B. S. IX, 13; cf. la racine verbale ou ses dérivés dans Eccl. II, 19; VIII, 4, 8-9, et voir en araméen biblique Dan. II, 10; Esdr. IV, 20, etc.); mais il peut naturellement désigner un chef (X, 5). Il est difficile de dire s'il a ici l'une ou l'autre signification.

20 Car il n'y a pas d'homme juste sur la terre,
qui fasse le bien et ne pèche pas.

Dans la seconde interprétation, quels seraient ces chefs et pourquoi le nombre dix, on l'ignore. Tout ce qu'on sait, c'est qu'en hébreu et en araméen bibliques, שׁלִּיט n'est pas un titre militaire. Grätz songe aux « décurions dans les municipes romains et les colonies »; Del., aux « dynastes établis par les rois de Perse dans les villes conquises » (p. 223) ou à « dix archontes » (p. 322). Il pourrait s'agir en effet de personnages chargés de l'administration de la ville (cf. Is. LX, 17), et comme le fait observer Del., ils pouvaient avoir à la protéger contre d'autres dangers que ceux de la guerre. Perles (*Analecten z. Textkritik des A. T.*, München, 1895, p. 42) vocalise מֵעֹשֶׁר הַשַּׁלִּיטִים et pense que שַׁלִּיט était un titre spécial donné aux successeurs d'Alexandre.

Haupt et Zapl. retranchent אשׁר היו. Grätz, Sieg. Mc N. Haupt, Bart. voient dans ce v. une interpolation d'un amateur de proverbes. La pensée ne se rattache en effet en aucune façon à son contexte actuel. Elle a beaucoup de rapport avec IX, 13-16, mais qui est trop loin. Il n'est guère douteux que nous ayons affaire à une des gloses (cf. VII, 7) provoquées par l'éloge de la sagesse inséré un peu plus haut, vv. 11-12. Écrite d'abord en marge, cette glose aura été incorporée par la suite à la colonne de gauche au lieu de l'être à celle de droite. Cette origine rend très vraisemblable la correction de Perles : le glossateur renchérit sur l'auteur de 11-12, lequel se contentait d'égaler la protection de la sagesse à celle de l'argent. Dans ce cas, שׁלִּיטִים désigne simplement les « grosses fortunes » de la ville, ceux qui concentrent dans leurs mains le plus de richesses, qu'ils occupent ou non une situation officielle.

20. Ce v. ne tient pas non plus à son contexte, bien qu'il commence par « car ». Hitz. Ginsb. Del. Wright, Now. essaient néanmoins de lui trouver un lien avec ce qui précède : La sagesse vient au secours du sage, le tire de ses méprises et le protège contre les conséquences fâcheuses de ses fautes, 19, car il n'est pas d'homme qui n'en commette, 20. Knob. Heil. de Jong, Wild. préfèrent le rattacher à ce qui suit : Puisqu'il n'est pas d'homme juste qui fasse le bien sans jamais pécher, 20, ne fais pas non plus attention à toutes les paroles qui se disent, 21 (cf. Gen. III, 14). D'après Grätz, 20 apporte la preuve de 16; mais cette preuve vient bien tard. Mc N. et Bart., qui écartent à titre de gloses 18 *b*-19, trouvent une suite entre 16-18 *a* et 20 : ce dernier v., en rappelant que tout homme pèche, explique que l'auteur ait conseillé de tenir une voie moyenne, éloignée de la perversité proprement dite, mais sans prétention à la parfaite justice. Mot. Ren. omettent le כי dans leur traduction, sans même prévenir. Zapl. le retranche du texte. Sieg. et Haupt traitent ce v. et les deux suivants comme gloses : tout le groupe 20-22 serait de divers glossateurs (Q^5). Bick. transporte 20 à la suite de 22; Del. avait déjà fait observer qu'il y serait bien à sa place. Notre v. est en effet une glose du *ḥakham,* et qui se rattache au v. 22. Elle occupait la même marge que la glose précédente, bien qu'elle ne se référât pas à la même colonne du texte. Le copiste subséquent, trouvant ces deux sentences côte à côte, et in-

[21] Ne prête pas attention non plus à toutes les paroles que l'on dit, de peur que tu n'entendes dire que ton serviteur te maudit;

capable ou insoucieux de discerner leur point d'attache, les a insérées à la suite l'une de l'autre entre 18 et 21. La pensée du v. n'a rien d'original; cf. Job, IV, 17; Ps. XIX, 13; Prov. XX, 9, et surtout I R. VIII, 46, qui est presque littéralement reproduit dans notre texte, mais avec des additions. La forme est considérée comme métrique par Bick., et sans aucune modification, par Zapl. et Haupt.

21. *Ne prête pas attention,* litt. : « ne donne pas ton cœur » (cf. I, 13, 17; VIII, 9, 16). — La troisième pers. du plur. ידברו exprime le sujet impersonnel (GK 144 *f*). — La prop. finale négative est ordinairement introduite par פֶּן, plus rarement comme ici par אֲשֶׁר לֹא, par exemple dans Ex. XX, 26 *b*; Esth. I, 19 (KÖN. III, 396 *o*); cf. שֶׁלֹּא dans VII, 14. — L'emploi du part. pour exprimer l'action perçue est relativement fréquent après les verbes voir, entendre, connaître, etc. (KÖN. III, 410 *d*; cf. GK 117 *h*). *De peur que,* etc., littéralement avec V : *ne forte audias servum tuum maledicentem tibi.* — Le sens du conseil n'est pas : « N'écoute point aux portes, de peur que tu n'entendes ton serviteur te maudire », mais : « Ne fais pas attention à tout ce que l'on raconte, de peur que tu n'apprennes que ton serviteur te maudit ». D'après les com., il est spécialement question du serviteur, soit parce que celui-ci connaît mieux les défauts de son maître et en souffre davantage, soit parce qu'il est plus humiliant d'être dénigré par des inférieurs auxquels on réclame un dévouement fidèle, soit enfin parce que cette sorte de mésaventure arrive fréquemment. Le motif pour lequel nous devons nous garder d'écouter tout ce qu'on raconte serait que nous risquons par là d'apprendre des choses désagréables et mortifiantes.

Ces vues sont au moins incomplètes. On n'aura une intelligence exacte de ce v. que si l'on parvient à découvrir son auteur et à pénétrer son intention, et cette intention ne peut être discernée que par l'examen du contexte dans lequel le v. se présentait à l'origine. L'auteur doit être le *ḥakham.* Les conseils d'ordre particulier que le livre contient de place en place sont tous son œuvre; Qoh. traite un sujet d'ordre trop général pour se préoccuper jamais de recommandations aussi spéciales. Quant au contexte primitif du v., il était constitué par 18, puisque 19-20 sont des gloses insérées à tort en ce point de la trame du texte. Le v. 18 est d'ailleurs comme 21-22 l'œuvre du *ḥakham.* Or la suite des vv. 16-18, 21, loin de faire d'emblée la lumière sur le sens de notre v., présente au contraire plusieurs difficultés. Il est d'abord assez singulier que dans le v. 18, le *ḥakham* ait approuvé, sans hésitation et sans restriction, la recommandation faite par Qoh. au v. 16 d'éviter l'excès de la vertu. Ensuite, par le גם qu'il met en tête du v. 21, le même sage marque formellement que le nouveau conseil se rattache réellement à ceux qui le précèdent. Mais quel rapport entre les deux préceptes de Qoh. et l'avis de ne pas écouter les bavardages? Enfin, pourquoi, dans le v., est-il fait mention spécialement du serviteur? Il est remarquable que saint Jérôme et le Targum ont interprété les premiers mots du v. 16 : « ne sois pas juste à l'extrême », non

22 car ton cœur sait que (c'est) bien des fois aussi (que) tu as, toi aussi, maudit les autres.

pas de la conformité générale au devoir ou de la pratique de la vertu, mais de l'exercice de la justice proprement dite à l'égard d'autrui. Ils ont pensé que Qoh. avait voulu nous faire entendre une invitation à ne pas appliquer le *summum jus,* mais à traiter le prochain avec une certaine clémence, soit dans nos actes, soit dans nos jugements. S. Jérôme écrit : *Si quem rigidum et trucem ad omnia fratrum peccata conspexeris, ut nec in sermone peccanti, nec propter naturalem interdum pigritiam moranti det veniam, hunc scito plus justum esse quam justum est. Cum enim Salvator praecipiat dicens : Nolite judicare ut non judicemini, et nullus sit absque peccato, nec si unius quidem diei fuerit vita ejus, inhumana justitia est fragilitati conditionis hominum non ignoscens. Noli ergo esse justus multum...* Cette interprétation de 16 *a* comme d'un appel à l'indulgence a donc paru toute naturelle en un temps, et peut-être même a-t-elle été, dans une certaine mesure, traditionnelle. Si, bien avant le Targum et S. Jérôme, le *ḥakham* aussi l'avait adoptée, les difficultés ci-dessus mentionnées s'évanouiraient et notre v. apparaîtrait en pleine lumière. Le sage, au v. 18, n'a pu qu'approuver 16 *a* sans arrière-pensée, s'il l'a entendu d'une exhortation à la bonté. A 16 et 18 ainsi interprétés, 21 se rattache très naturellement, comme étant aussi un conseil de clémence, une invite à ne pas se montrer trop sévère et trop strict envers ses inférieurs. La mention spéciale du serviteur s'explique : elle était tout indiquée, sinon nécessaire. Le motif de ne pas écouter les bavardages et les rapports, et de n'y pas attacher d'importance, c'est d'éviter d'avoir à sévir ou d'être tenté de le faire.

G (Bא et plusieurs minusc.) CPT donnent un sujet à ידברו, savoir ἀσεβεῖς, רשׁעים. Haupt, Zapl. retranchent אשׁר ידברו.

22. פעמים רבות est un acc. de temps et tombe sur la prop. subordonnée, bien qu'il soit placé, par anticipation, dans la prop. principale (cf. VII, 20; III, 13; V, 18). — ידע a été lu maladroitement יָרַע par GSh C 'ΑΣ. Mais P Jér. VT sont avec M. En outre GSh C ont une double traduction de cette première prop. : ὅτι πλειστάκις πονηρεύσεταί σε καὶ καθόδους πολλὰς κακώσει (copte ajoute σε) καρδίαν (G ms. B et copte καρδία) σου. La seconde version est dans le style d'Aquila; πονηρεύσεται καρδία σου se retrouve dans Σ. לבּ est ici la conscience, pour laquelle l'hébreu biblique n'a pas d'autre mot; mais cf. Sagesse, XVII, 15. — La répétition de גם est pléonastique, mais s'explique à cause de la place occupée par le premier de ces deux mots en tête du v. et par le souci de bien convaincre le lecteur de ses propres manquements. — אַתְּ se trouve cinq fois écrit de cette façon dans la Bible hébraïque (GK 32 *g*). La prononciation judéo-araméenne אַתְּ (KAUTZSCH, *Gram. des Biblisch-Aramäischen,* § 18, Anm. 1) a pu favoriser cette écriture : cf. אַתְּ pour le masc. dans Nomb. XI, 15; Deut. V, 24; Ez. XXVIII, 14.

Si, dans le v. précédent, le conseil de ne pas écouter les racontages était motivé par le risque couru d'apprendre des choses humiliantes, l'auteur aurait

23 J'ai étudié tout cela par la sagesse; j'ai dit : « Je veux être

sans doute maintenant pour but de convaincre son lecteur que ce risque n'est pas chimérique, et pour y parvenir, il lui rappellerait sa conduite personnelle : « Tu sais bien que toi aussi, tu as souvent pesté contre les autres ». Mais d'après l'interprétation qui a été proposée, le dessein du *ḥakham* est bien plutôt, en nous remettant en mémoire nos propres écarts et notre fragilité, de nous rendre indulgents pour les autres, s'il leur arrive de commettre envers nous les mêmes fautes. Régulièrement d'ailleurs, la proposition causale énoncée dans 22 doit motiver la proposition principale du v. précédent : « ne prête pas attention à toutes les paroles qui se disent », et non la subordonnée.

1° *bis*, PREMIER DÉVELOPPEMENT DU THÈME RELATIF AU DÉFAUT DE SANCTION MORALE (*suite*), VII, 23-29.

Les vv. 23-29 appartiennent encore au premier développement concernant l'absence de rétribution morale. Ce groupe de pensées fait suite à 13-17, dont, à l'origine, il n'était pas séparé. La sagesse est inaccessible à l'homme, car il ne saurait découvrir la loi suivant laquelle les événements se déroulent, 23-24. Mais il est sûr que l'immoralité est une folie, 25, et que la femme est une séductrice qui fait le malheur de l'homme, 26-28. Le v. 29 paraît ajouter une réflexion du *ḥasid*.

23. נסיתי « tenter, éprouver, essayer » (cf. II, 1) désigne ici un examen et une étude, on pourrait dire une expérimentation, dans laquelle la sagesse a servi de moyen d'investigation et d'épreuve. — Le fém. זה exprime le neutre, mais les vv. 10, 18, 29 se servent de זֶה pour la même fin; voir Kön. (III, 45) et cf. le com. de II, 2. זה désigne naturellement ce qui précède (cf. Gen. VII, 11), c'est-à-dire, si les observations relatives à 18-22 sont exactes, les vv. 13-17 : on verra plus loin ce qu'il en faut conclure pour l'interprétation générale du v. — אחכמה présente le seul cas où dans l'Eccl. le cohortatif garde sa force (cf. I, 17). — היא peut être un neutre et représenter la conquête de la sagesse, que le verbe précédent a exprimé l'intention de réaliser. D'autres lui font représenter la sagesse nommée dans la première prop. et rappelée à la pensée par אחכמה. Le sens reste à peu près le même dans les deux interprétations, littéralement : « Cela, ou elle, est loin de moi ».

Sieg. attribue 23-25 à Q¹ (le *ḥasid*); Haupt aussi exclut ces textes et pense en outre que אמרתי אחכמה trouble la mesure. Zapl. est du même avis sur le dernier point. Mais le désir d'acquérir la sagesse est bien de Qoh. (cf. I, 13, 16; II, 3, 9, 15; VIII, 16, 17; IX, 10) et Qoh. est seul, à l'exclusion du *ḥasid* et du *ḥakham*, à la déclarer inaccessible (cf. I, 17-18; III, 11; VII, 27-28; VIII, 17, et même III, 22 *in fine;* VI, 12; VII, 14; XI, 5). En réalité, il n'y a pas, dans tout le livre, un seul v. qui soit plus que celui-ci dans l'esprit de l'auteur primitif, qui exprime mieux son ardent désir de savoir et son désespoir d'y parvenir. Mais que voudrait-il donc connaître? D'après la teneur du v., il existe une relation étroite entre l'étude des faits relatés dans 13-17 et l'acquisition

sage ». Mais c'est (chose) inaccessible à moi. 24 Ce qui arrive est lointain et profond, profond : qui le découvrira? 25 Je me suis

ou du moins la recherche de la sagesse. Or, les vv. 13-17 se préoccupent de l'absence de rétribution morale. De fait, si la loi morale gouvernait le monde, celui-ci serait aisé à comprendre : tous les maux s'expliqueraient comme les conséquences de fautes commises, et tous les biens comme la suite des actions vertueuses. L'énigme de la vie serait résolue et le moyen d'être heureux, trouvé : pratiquer la vertu. La sagesse, à la fois théorique et pratique, serait conquise. Mais la loi morale ne triomphe point ici-bas, et par conséquent le point de vue de la sanction, non plus qu'aucun autre, ne justifie ce qui arrive. Le réel n'est pas rationnel, ou du moins s'il l'est, nous ne voyons pas comment. La loi des événements nous échappe, et nous ne savons pas ce qu'il faut faire pour réussir dans la vie (cf. II, 3; VI, 12) : la sagesse est inaccessible. Il est bon d'observer en conséquence que, de l'aveu même de Qoh., les avis donnés dans 16-17 ont un caractère d'expédient plus ou moins provisoire : ce sont des conseils de prudence, ce n'est pas une solution. Il en sera de même des suivants : VII, 25-26; VIII, 15; IX, 7-10, etc.

24. La répétition de עמק a pour but de marquer le superlatif : procédé primitif, même enfantin, mais toujours compris (GK 133 *k*; Kön. III, 309 *m*). On trouvera, dans Deut. XXX, 11-14; Job, XI, 7-8; Ps. XCII, 6; Dan. II, 22; Eccli. XXIV, 28-29; Rom. X, 6-8; XI, 33, des expressions qui rappellent les qualificatifs employés ici. — מה־שהיה n'est évidemment pas « ce qui arrivera » et qu'on désirerait prévoir, car on lit le parfait, et non pas l'imparfait comme dans III, 22; VI, 12; VIII, 7; X, 14. Il ne s'agit pas non plus de « ce qui est arrivé » dans un passé éloigné, comme dans I, 9, mais de « ce qui arrive » en général, et non point encore de la réalité extérieure et apparente de faits, laquelle n'échappe point à l'homme (III, 15; VI, 10), mais du plan caché que ces phénomènes réalisent, de l'œuvre inconnue que Dieu poursuit (III, 11; VIII, 17; IX, 1; XI, 5), du but et de la raison d'être de tout ce qui arrive (cf. vv. 25 *a*, 27). Cette raison d'être reste « lointaine », c'est-à-dire inaccessible, et « profonde », c'est-à-dire inscrutable et impénétrable : les événements déroutent la plupart du temps le sens inné de raison et de justice qui est en nous; n'entend-on pas dire de temps à autre que la vie est absurde, et la mort encore plus? Il ne faut donc pas traduire avec Knob. Hitz. Vaih. Mot. : « ce qui est lointain et profond, qui le trouvera », ni avec Zöckl. : « ce qu'elle (la sagesse) est, est lointain », ou Ew. : « ce que c'est (que d'être sage) est lointain », ni avec Michaëlis, Rosenmüller, Haupt : « ce qui a existé », ni même simplement avec Hengst. Klein. Del. Wright, Sieg. Wild. Mc N. Zapl. Bart. : « ce qui existe ou ce qui est ».

G Μακρὰν ὑπὲρ ὃ ἦν Sh C P Jér. V sont basés sur la lecture משהיה, ce qui indique que le ה de מה devait manquer dans l'hébreu de G; cf. מותר dans VI, 8. T suit M.

25. סבותי « se tourner », c'est-à-dire se mettre à quelque chose; cf. II, 20. Quoi qu'il en soit de l'accentuation massorétique, ולבי doit être détaché de ce qui précède et rattaché à ce qui suit : on ne peut le joindre à אני, comme

appliqué, et mon cœur [ ] a cherché et poursuivi la sagesse et la science, et reconnu (que) la méchanceté est une sottise, et la folie

25. Retrancher לדעת ו.

---

jouant avec lui le rôle de sujet de סבותי. — L'inf. précédé de ו et de ל, et venant à la suite d'un verbe à un mode défini, est employé lui-même à la place d'un mode personnel. Le mode suppléé est celui du verbe de la prop. précédente, mais l'idée d'une intention ou d'une volonté est en outre généralement impliquée. Cette tournure se rencontre surtout dans les livres de la dernière époque (Driv. *H. T.* 206; Kön. III, 399 *y*; cf. GK 114 *p*); cf. en français : « Ainsi dit le renard; et flatteurs d'applaudir ». בלבי, dans 79 mss. Σ V T, représente une correction; elle est reçue par Knob. Grätz, Ren. Winckl. (*Altor. Forsch.* IV, p. 352), Mc N. Haupt, Bart. (cf. II, 3). D'autres corrections sont proposées : ואתנה לבי (cf. I, 17) par Sieg.; ונתתי את־לבי לתור (cf. I, 13) par Zapl. et par Driv.-Kitt., lequel n'écrit pas את. D'après ces deux derniers exégètes, לדעת serait une surcharge provenant de la ligne suivante. La conjecture est plausible. Si לדעת était primitif, l'omission du ל devant le troisième infinitif seulement devrait être attribuée à un accident. Mais ובקש a bien des chances d'être original; car le traducteur grec, G (B) en témoigne, le lisait déjà. Dans ce cas, l'auteur n'a dû écrire la préposition qu'une seule fois (voir Kön. III, 399 *y*, et cf. Gen. XIV, 9; Ex. XV, 17, etc.), et לדעת se dénonce comme adventice. L'authenticité de ce verbe n'est d'ailleurs pas favorisée par le sens de תור et de בקש : Qoh. a étudié et recherché la sagesse, mais il ne dit pas qu'il soit parvenu à la connaître, tout au contraire. — חשבון ne se rencontre en hébreu biblique que dans Qoh. VII, 25-27; IX, 10, mais il se lit dans B. S. VI, 22; IX, 15; XLII, 3, et est courant dans le néohébreu de la Michna et en araméen. C'est un mot de la langue tardive. D'après la racine verbale hébraïque et ses dérivés, comme d'après l'usage michnique et araméen, le sens est « compte, calcul, réflexion, pensée, et résultat » de ces opérations, donc aussi « connaissance ». C'est un équivalent de sagesse, mais qui paraît désigner plutôt la sagesse spéculative. ולדעת indique le résultat de l'étude et de la recherche, le savoir. Les verbes qui expriment la perception peuvent se construire avec deux compléments : il en est ainsi de ידע au sens qu'il a ici : « reconnaître pour » (GK 117 *ii*; Kön. III, 327 *s*). On ne peut songer avec V *impietatem stulti et errorem imprudentium* à faire de רשע et de הסכלות des états construits : dans ce cas les deux mots considérés comme au génitif devraient avoir l'art. et הסכלות en être dépourvu. Le parallélisme ne laisse aucun doute sur le sens de כסל, « sottise » comme très probablement dans Ps. XLIX, 14. הסכלות « la folie » (cf. I, 17) s'identifie dans II, 3 à la recherche effrénée du plaisir, et l'adjectif כסל, dans VII, 17, appliqué au méchant, prend aussi un sens moral : il n'est pas douteux que le substantif, mis ici en parallélisme avec רשע, désigne l'inconduite. הוללות (cf. I, 17) est à son tour mis dans IX, 3 en parallélisme avec רע. Ces divers emplois de mots et l'ensemble du contexte (cf. v. 26) ne laissent aucun doute sur la portée réelle des termes, quel que soit l'équivalent dont on se

(de l'inconduite) une démence. [26] Et j'ai trouvé la femme plus amère que la mort, parce qu'elle est un piège et que son cœur est un filet [et] ses mains, des liens. Celui qui est agréable à Dieu lui échap-

26. וַאסורים; M אסורים.

---

serve pour les traduire. G ἀσεβοῦς ἀφροσύνην suivi par Sh C paraît avoir lu כסל רשע, au lieu de רשע כסל dans M P Jér. VT. En outre, G καὶ περιφοράν, suivi par Sh C P, et 31 mss. K. de R., ont lu והללות contre הללות dans M Σ Jér. VT. En revanche, G n'a pas l'art. devant סכלות.

Qoh. a donc poursuivi la science, c'est-à-dire l'explication du monde et des événements, et la sagesse, c'est-à-dire l'art de réussir dans l'entreprise de la vie. Il n'a pas, au cours de son enquête, trouvé ce qu'il cherchait, 24, mais il a du moins reconnu, d'après l'expérience, que la méchanceté et la débauche sont quelque chose d'insensé, 25, parce que nuisibles à leur auteur, 26. Il côtoie donc Job, XXVIII et Baruch, III, 9-IV, 4, bien que sa pensée ne s'identifie pas avec la leur. Pour lui, comme pour les sages en général (cf. Prov. VII, 7, 22, et tout I-IX, *passim*), l'immoralité est une erreur et un mauvais calcul. Être méchant, c'est être sot; se dépraver, c'est être fou, car c'est porter l'inintelligence de ses propres intérêts à un degré tel qu'on ne saurait l'expliquer que par une aberration.

On ne pourrait, avec Sieg., refuser ce v. à Qoh. et l'attribuer au *ḥasid* qu'en prétextant qu'il implique la foi à la rétribution, ou qu'il dissimule une apologie de la morale. Mais Qoh. se contente de signaler les faits, savoir : la méchanceté et l'immoralité, à un certain degré, sont nuisibles à qui les pratique. Or, c'est plutôt là une conséquence matérielle des excès commis qu'un cas de rétribution proprement dite; puis, si Qoh. est observateur trop exact pour méconnaître une seule parcelle de la réalité, il est aussi moraliste trop avisé pour conclure, d'un seul exemple, à l'existence d'une sanction terrestre. Quant à ce qui est de prêcher la morale, il est sûr que Qoh. ne serait pas fâché si l'intérêt de l'homme se confondait régulièrement avec son devoir, ou du moins le suivait de très près, d'abord parce que le monde marcherait selon la raison et la justice (VIII, 10, 14), puis parce que les hommes ne seraient pas entraînés au mal, comme il regrette qu'ils le soient, par le scandale du sort égal des bons et des méchants (IX, 3). Néanmoins, il s'en tient à ce qui est constaté; il ne sollicite pas les faits en faveur d'une théorie ou d'une exhortation. Fidèle à son point de vue, qui est de chercher où se trouve l'intérêt de l'homme, il signale les dangers du vice, mais il se garde de conclure : « Fais le bien, et tu seras heureux ». Ce v. reproduit donc les idées du v. 17 (cf. vv. 14-17 et 26 *a*), et il n'existe aucun motif d'en refuser la paternité à Qoh.

26. La forme de מוֹצֶא a suivi l'analogie des verbes לה (GK 75 *oo*; cf. Köx. I, p. 611, et voir ci-dessous VIII, 12). — מר reste au masc. parce qu'il précède le substantif fém. qu'il qualifie; cf. GK 145 *o*, *r*. — La présence de l'art. devant אשה (cf. GK 126 *m*) et la teneur du v. suivant indiquent que l'auteur a en vue le sexe tout entier. — אשר peut être considéré comme pro-

pera, mais un pécheur y sera pris. [27] Vois, j'ai trouvé ceci, disait le

27. הַקֹּהֶלֶה אָמַר G; M אָמְרָה קֹהֶלֶת.

---

nom relatif ou comme conjonction. — היא tient lieu de copule (Kön. III, 338 *e*) et sa présence montre que מצודים est attribut de האשה, et non pas, avec וחרמים, de לבה. Driv.-Kitt. propose ואסורים qui est très vraisemblable; ce substantif se rencontre exclusivement dans Jug. xv, 14; Jér. xxxvii, 15 et ici.

Que la mort soit chose amère, c'est une vérité souvent répétée (I Sam. xv, 32; Prov. v, 4; B. S. xli, 1; cf. Eccli. xxviii, 21). — La mention de la femme est amenée par celle de la débauche, dont elle est trop souvent un malheureux instrument. Ce v. se présente donc comme un développement et une confirmation du précédent : l'immoralité est funeste, la femme agent d'immoralité ne l'est pas moins. L'auteur met énergiquement en relief le caractère décevant de l'attirance féminine. L'homme s'imagine aisément qu'il trouvera le bonheur dans la femme; mais celle-ci lui prépare les plus amères déceptions. Elle mérite d'être appelée un piège, car ses attraits ne cachent qu'un avenir de souffrances. Non seulement l'homme ne trouvera pas en elle la félicité rêvée; mais il lui sera impossible, une fois pris, de se dégager et de reconquérir sa liberté : il reste enchaîné, pour son supplice. Qoh. a d'abord en vue, comme les sages ses ancêtres (Prov. v, 4, 22, 23; vii, 22, 23; xxii, 14), le dérèglement des mœurs, et fidèle à la tradition juive, il en rejette la responsabilité sur la femme. Mais il ne restreint pas les méfaits de celle-ci à un seul domaine. Il songe à toute l'influence qu'elle peut exercer sur l'homme, en quelque sens que ce soit, à sa puissance d'intrigue, à l'esprit de domination, de jalousie et de méchanceté dont elle peut être animée, en un mot à la part qui lui revient dans tous les maux et toutes les dépravations de l'humanité.

La fin du v. crée la même difficulté que ii, 26 *a* et les solutions sont analogues. Mc N. Bart. font de cette sentence une glose du *ḥasid*, et avec raison, semble-t-il, puisqu'elle énonce le principe de la rétribution. Sieg., pour la laisser à Qoh., tandis qu'il lui ôte ii, 26 *a*, traduit חוטא par « celui qui se méprend ». Wild. Zapl. : « le pécheur que Dieu traite comme tel ».

Le texte hébreu supposé par G δεσμὸς εἰς χεῖρας αὐτῆς Sh C, אסור בידיה, résulte d'une corruption de M probablement écrit אסורים ידיה. L'addition καὶ ἐρῶ de G (B א 68) C, καὶ εἶπα de G (א[c.a]), καὶ εἶπον de G (V 253 254) s'explique par l'introduction de ואמר, grâce à une dittographie et à une corruption de אני מר (Mc N.). — Prov. xviii, 22, qui commence par מָצָא אִשָּׁה, exprime une pensée toute différente de 26 *a* : מוֹצֵא וגו''. Aussi le Talmud de Babylone (*Iebamoth*, 63 *b*; *Berakoth*, 8 *a*) raconte-t-il qu'il était d'usage chez les Juifs de poser au sujet d'un fiancé la question : מצא או מוצא « a-t-il trouvé (le bonheur, Prov. xviii, 22), ou a-t-il trouvé (l'amertume, Qoh. vii, 26)? »

27. זה est le complément de מצאתי, qui n'en a pas d'autre, et désigne, non ce qui précède, mais ce qui suivra au v. 28. — אמרה קהלת de M et T doit être

Qohéleth, un (cas ajouté) à un autre pour découvrir la science 28 que mon âme a continuellement cherchée sans que je l'aie trouvée : j'ai trouvé un homme sur mille, mais je n'ai pas trouvé une femme parmi toutes celles-ci.

corrigé en אמר הקהלת avec la plupart des critiques (GK 122 *r*; Kön. III, 251 *d*) et conformément à G εἶπεν ὁ Ἐκκλησιαστής et à xii, 8. Il est vrai que G met aussi l'art. dans i, 2 où M ne l'a pas, ce qui paraît infirmer ici son témoignage. Mais il est assez probable que G aura lu l'art. dans son texte hébreu de i, 2, car partout ailleurs il s'accorde avec M pour attester la présence du ה (vii, 27; xii, 8) ou son absence (i, 1, 12; xii, 9, 10). Il n'y a d'exception que pour G (A) qui ajoute l'art. dans xii, 9 et pour G (א$^{c.a}$) qui l'ajoute dans xii, 10. Voir l'*Introd.* p. 128. — אחת est un accusatif de manière, et le fém. est employé pour marquer le neutre. Quant à la locution entière אחת לאחת, elle a un sens différent de לאחד אחד qui se lit dans Is. xxvii, 12. Dans cette dernière expression, les deux pronoms sont au même cas; leur répétition n'a pour but que de mieux exprimer le sens distributif (cf. איש איש, Ex. xxxvi, 4) et ils doivent être traduits κατὰ ἕνα, « individuellement ». Mais dans Qoh., la préposition sépare les deux mots et les oppose dans le sens de « l'un » et « l'autre ». La même différence de sens s'observe en syriaque pour le même terme, suivant la place occupée par la préposition avant les deux mots répétés ou entre les deux (cf. R. Duval, *Gram. syr.* p. 302). La préposition ל forme d'ailleurs une construction prégnante (cf. notre expression « l'un dans l'autre ») et indique l'addition : « une chose (un cas) ajoutée à une autre ». Donc : « J'ai trouvé ceci en ajoutant observation à observation dans le dessein de trouver la science ». למצא ne peut en effet signifier « en trouvant la science », car le v. suivant ajoute, et nous le savons déjà, que Qoh. ne l'a pas découverte. Le ל indique donc le but qu'on se proposait, et qui d'ailleurs n'a pu être réalisé. On voit que Qoh. a employé la méthode d'induction, basée sur l'observation des cas particuliers. חשבון est traduit par « compte » (Wright, Now. Mc N.) ou par « résultat » (Del. Bick. Sieg. Haupt). Ce mot a bien dans la Michna le sens de « compte, bilan », mais il a aussi celui de « pensée, sagesse » (cf. B. S. vi, 22). Si l'on rapproche le présent v. de 25 (cf. v. 23), on admettra aisément qu'ici encore il s'agit de la sagesse et de la science que Qoh. a poursuivies sans les atteindre. חשבון est toujours chez lui un équivalent de « sagesse » (cf. ix, 10), ou du moins reçoit une signification peu différente. Ce point de vue est admis par Zirk. Knob. Ew. Elst. Wild.

Sur la traduction de אמר et sur l'origine de 27-28, λόγιον de Qoh. inséré dans le livre par un disciple, voir le com. de i, 2 et l'*Introd.* p. 159. Il est naturel que le v. 26 ait rappelé au disciple la parole familière du maître qu'il nous a conservée : les deux pensées sont voisines.

28. Le ק de בקשה, en perdant sa voyelle, perd le *dagech,* comme dans v. 29; Esth. ii, 15, etc. (cf. Baer, p. 65). — GSh CL (dans Berg.) ont lu le ו copulatif devant אדם. Ce nom s'oppose à אשה comme dans Gen. ii, 22-25; iii, 8, 12, 17, 20-21. — אלף est employé, comme souvent (Ex. xx, 6; Deut. i,

29 Vois, j'ai trouvé seulement ceci : que Dieu a fait l'homme droit ; mais eux ont cherché de nombreuses perversions.

11, etc.), pour désigner un très grand nombre. On prétend ordinairement que l'auteur a choisi ce nombre par allusion à I R. XI, 3, où sont mentionnées les mille femmes ou concubines de Salomon. Mais l'hypothèse n'est faisable que si l'on interprète בכל־אלה par « dans le même nombre de femmes », en faisant représenter par le pronom אלה le nom de nombre אלף seul, sans tenir compte de אדם, ce qui n'est pas naturel. La plupart des com. reçoivent cependant cette interprétation. Hitz. de Jong, Wild. prennent une autre voie : « J'ai trouvé un être humain (digne de ce nom) sur mille, mais parmi eux tous, pas une femme ». Mais pourquoi, avec Zirk., ne pas faire rapporter le pronom à אשה, substantif le plus proche : « Parmi toutes les femmes, je n'en ai pas trouvé une seule »? Le fait probable que la sentence, en raison de son origine susmentionnée, n'a aucun rapport avec la fiction du chapitre II exclut aussi toute allusion à I R. XI.

Le relatif qui ouvre le v. est diversement interprété. Communément (Ew. Herz. Elst. Del. Bick. Sieg. Rüet.) on lui fait représenter le même objet que זה du v. 27, c'est-à-dire tout 28 *b* : « j'ai trouvé un homme, etc. ». Mais il faut supposer une ellipse : « ce que mon âme a toujours cherché sans le trouver, *c'est ceci :* j'ai trouvé un homme sur mille, etc. », et admettre que l'objet principal et constant des recherches de Qoh., c'est « une femme digne de ce nom » (Perles, *Analecten,* p. 33, veut même écrire אשה à la place de אשר). On obtient en outre cette construction singulière, contournée et embrouillée : « J'ai trouvé ceci..., ce que j'ai toujours cherché et que je n'ai pas trouvé, c'est ceci : j'ai trouvé un homme..., mais je n'ai pas trouvé une femme. » Et que serait-ce si l'on ajoutait encore avec 29 : « Seulement j'ai trouvé ceci, que etc. »? Si, au contraire, avec G λογισμὸν ὃν Jér. *numerum quem* V *rationem quam* Zirk. Klein. Wild., on fait de חשבון l'antécédent de אשר, on obtient une suite cohérente et une pensée qui s'harmonise avec 23 et 25, où Qoh. a déclaré qu'il n'avait pu découvrir la sagesse et la science, objet constant de ses recherches, mais qu'il avait, au cours de son enquête perpétuelle, trouvé certaines vérités, obtenu certains résultats. L'absence de l'art. devant חשבון ne s'oppose pas à cette interprétation ; Qoh. écrit toujours חשבון, comme חכמה, sans art. ; cf. le com. de VII, 12.

D'après Qoh. la femme est moralement inférieure à l'homme. L'homme, tel qu'il devrait être, est rarement réalisé ; la femme, jamais (cf. B. S. XXV, 18-33). Il est clair d'ailleurs que Qoh. parle de la femme en général, ce qui confirme l'extension donnée à האשה dans 26. Ces vv. 26-28 ne sont pas en contradiction avec IX, 9, qui recommande de jouir de la vie dans le mariage, mais non pas précisément de donner sa confiance à la femme ni de s'abandonner à elle.

29. לבד est employé absolument (cf. Is. XXVI, 13), et la restriction que ce mot implique tombe sur זה complément de מצאתי, ראה étant intercalé comme הנה dans I, 16. — האדם est un collectif, comme le prouve המה qui le représente, et ne désigne pas l'homme par opposition à la femme comme dans 28, mais toute l'espèce humaine. — Sur עשה construit avec deux accu-

VIII. [1] Qui est comme le sage
et qui connaît la solution d'une affaire?
La sagesse d'un homme éclaire son visage
et la dureté de son visage est changée.

satifs, cf. Kön. (III, 327 v). — ישר ne peut signifier que « moralement bon, honnête ». S'autorisant de ce que la distinction des genres n'est pas toujours gardée en hébreu, en particulier pour les pronoms (cf. Zach. v, 10; Cant. vi, 8; Ruth, i, 22), Grätz, Zapl. veulent que המה représente ici les femmes par opposition à אדם « les hommes ». Si l'auteur avait voulu émettre l'idée qu'on lui prête, il l'aurait exprimée autrement. D'ailleurs 29 est-il donc un écho fidèle, une répétition de 28 *b*? — חשׁבנות ne se rencontre qu'au plur., ici et II Chr. xxvi, 15, dans Chr. au sens d'« engins de guerre » (cf. le latin tardif *ingenia,* d'où « ingénieur »), et ici dans un sens moral par opposition à ישׁר, par conséquent « inventions, machinations » pour s'écarter du bien.

L'auteur de ce v. croit donc à la droiture originelle de l'homme : Dieu lui a donné le sens moral (cf. Gen. i, 26-27; iii, 11), la notion et l'amour du bien. Par conséquent la malice de l'homme ne vient pas de Dieu : c'est l'homme qui a cherché toute sorte de chemins tortueux en dehors de la voie droite. Sieg. Mc N. Bart. attribuent cette réflexion au *ḥasid*. De fait, elle vient en surcharge de la phrase précédente, et bien que l'idée en elle-même ne soit pas de celles que Qoh. aurait rejetées, il n'avait cependant, étant donné son but, aucune raison spéciale de l'introduire. Le *ḥasid*, défenseur attitré de la Providence, en avait une.

Cinquième groupe de sentences : Éloge de la sagesse; conseils de soumission au roi; affirmation de la rétribution, viii, 1-8.

Les vv. 1-4 appartiennent au *ḥakham :* éloge du sage et de la sagesse, conseil de rester soumis au roi, 2 *a*, en raison du serment prêté, 2 *b*, en raison des châtiments qu'un monarque tout-puissant peut infliger, 3-4. Au contraire, les vv. 5-8 reproduisent les pensées habituelles du *ḥasid :* l'homme fidèle au précepte n'aura pas à souffrir, 5 *a*; mais il y a un jugement, 5 *b*, 6 *a*, et le méchant n'échappera pas au malheur, 6 *b*-8.

VIII, 1. La consonne de l'art. n'a pas subi la syncope dans כהחכם : cf. Gen. xxxix, 11; Deut. vi, 24; I Sam. ix, 13; Is. xliv, 22, etc. (GK 25 *n*; Kön. II, p. 286). G τίς οἶδεν σοφούς suivi par Sh C est probablement une corruption de τίς ὧδε σοφός que 'A a rétabli. La corruption était facilitée par l'écriture ancienne, O pour Ω (Montfaucon, *Palaeographia graeca*, p. 131 s.; cf. Eur. p. 93), et par τίς οἶδεν qui suit. G 'A et Σ (celui-ci τίς οὕτως σοφός) ont donc lu מִי כֹה חָכָם. Mais P Jér. V T sont avec M. Kam. (*ZATW*, 1904, p. 239) suppose que כה est une dittographie et une corruption des deux premières lettres de חכם. Il est beaucoup plus probable qu'un copiste aura laissé tomber quelques lettres : voir ci-dessous. — פשׁר, qui suit pour la forme la règle donnée dans GK 93 *k*,

est *hapax* en hébreu biblique; mais la racine verbale se trouve en araméen biblique dans Dan., et le substantif lui-même sous la forme פְּשַׁר y est fréquent (II, 4-7 etc.). C'est un aramaïsme (Kautzsch, *Aram.* p. 74). Le sens du mot est « signification, interprétation, solution » (cf. Levy, *NHW*, IV, p. 151 s.), et comme דבר est « parole, chose ou affaire », les traductions peuvent varier; mais traduire par « l'explication des choses », comme le font plusieurs com., est donner au v. une portée générale et philosophique qui dépasse le sens exact des termes et qui d'ailleurs conviendrait mieux à une parole de Qoh. qu'à une sentence du *ḥakham.* — Un visage qui s'éclaire exprime toujours dans le langage biblique une intention et des dispositions favorables (Nomb. VI, 25; Ps. VI, 7; Job, XXIX, 24). On doit donc interpréter : « la sagesse donne au visage de l'homme une expression de bienveillance », et non pas : « la sagesse donne un regard clair et sûr ». Del. invoque II, 14; Ps. XIX, 9; CXIX, 130 en faveur de cette seconde interprétation; mais dans les textes qu'il cite, il est fait mention de la personne en général ou des yeux, jamais comme ici du visage, ce qui donne un sens différent. — עֹז signifie ordinairement « force, puissance », et nulle part ailleurs qu'ici « sévérité » ou « rudesse »; mais l'adjectif עַז « fort » prend, suivi de פָּנִים, le sens de « farouche d'aspect » (Deut. XXVIII, 50), « effronté » (Prov. VII, 13), « dur » (Dan. VIII, 23). L'adjonction de פניו peut modifier de même le sens du substantif. Toutes les versions ont lu l'adjectif, qui est reçu par Sieg. Mc N. — יְשֻׁנֶּא « est changé », imparf. *pou.* de שָׁנָה, verbe לה, suit ici, II R. XXV, 29 et Lam. IV, 1, l'analogie des לא (GK 75 *rr*; Kön. I, p. 532); de fait, 15 mss. K. écrivent יְשֻׁנֶּה. Driv.-Kitt. propose de lire le *qal* יִשְׁנֶא « se change », comme dans Lam. IV, 1; Jér. *fortis faciem suam commutabit,* V *potentissimus faciem illius commutabit* ont lu le *pi.* יְשַׁנֶּא, qui est suivi par Zirk. Hitz. Winckl. (*Altor. Forsch.* IV, p. 352) : « la rudesse défigure son visage ». G μισηθήσεται Sh C P ont lu יִשָּׂנֵא « est » ou « sera haï », de שׂנא, et de même Sieg. : « l'effronté de visage sera détesté ». Le Talmud (*Chabbath,* 30 *b*; *Ta'anith,* 7 *b,* qui indiquent la même lecture) prouve que cette interprétation avait des partisans parmi les rabbins. Néanmoins la grande majorité des com. reste fidèle à M que l'on peut en effet conserver; mais il serait téméraire de prétendre que le texte de ce v. n'a pas souffert. B. S. XIII, 25 porte : « Le cœur de l'homme modifie son visage, soit en bien, soit en mal », avec ישנא aussi. Cf. dans Prov. XV, 13, une pensée analogue.

Sieg. Mc N. Haupt, Bart. tiennent avec raison ce v. pour une glose du *ḥakham.* On pourrait essayer de le rattacher à ce qui suit : dans une situation difficile, le sage, diplomate à l'occasion, saura faire traduire à son visage des dispositions accommodantes et se pliera aux exigences d'un monarque tout-puissant. Mais mieux vaut reconnaître que nous sommes en présence d'une pensée détachée dont le but, comme celui de beaucoup d'autres, est de vanter la sagesse par opposition à Qoh. qui croit peu en elle. Haupt, qui retranche seulement פניו, Zapl. Driv.-Kitt. Bart. disposent tout le v. métriquement; Bick., 1 *b* seulement. Le premier stique de 1 *a* est trop court; mais il doit avoir subi quelque mutilation accidentelle, car le sens qu'il présente n'est pas très satisfaisant.

[2] Observe ' ' l'ordre du roi,
et à cause du serment de Dieu

2. אֶת־פִּי; M אֲנִי פִּי.

---

2. Un très grand nombre de com. (Knob. Heil. Ginsb. Klein. Del. Wright, Plump. Now. Sieg. Haupt), pour expliquer la présence de אני, estiment qu'un copiste aura par mégarde omis אמרתי au début du v., et ils renvoient à II, 1, 15; III, 17, 18. Cependant, dans les passages auxquels on se réfère, la locution est toujours suivie de בלבי et annonce les réflexions que Qoh. se fait à lui-même. Ici, au contraire, elle introduirait un conseil donné à autrui. On peut donc dire que cet emploi de la formule n'est pas dans le style de Qoh. D'ailleurs les vv. 1-4 ont tous les caractères d'une insertion du *ḥakham*. La présence du pronom אני est attestée par M G (253) Σ (Field, *Auct.*) Jér. *ego os regis custodio*, V *ego os regis observo* (ces deux derniers ont donc lu שֹׁמֵר). Mais il manque dans G Sh C L (Berger) P T (qui a ית) et pourrait bien être dans M une corruption de אֶת־ (Houb. Michaelis, Eur. Bart.). Wild. Zapl. corrigent אני en בְּנִי (cf. XII, 12; Prov. I-IX). Hitz. suit V et Bick. n'hésite pas à écrire הֶחָכָם שׁוֹמֵר. — Sur פה au sens de « commandement », cf. Gen. XLV, 21; Ex. XVII, 1; Lév. XXIV, 12; Nomb. III, 16; XIV, 41; Job, XXXIX, 27; et sur l'absence de l'art. devant מלך, voir Kön. (III, 394 *d*). — « Le serment de Dieu » est le serment prêté devant Dieu : il n'indique pas une promesse faite à Dieu lui-même, mais à un homme, en invoquant Dieu comme témoin du serment. On trouve encore en ce sens שבועת יהוה dans Ex. XXII, 10; II Sam. XXI, 7; voir surtout I R. II, 42-43, et cf. Kön. III, 336 *t* β. Il s'agit sans aucun doute du serment de fidélité prêté à un roi (cf. II Sam. v, 8; II R. XI, 17 *b*; I Chr. XI, 3, et voir l'*Introd.* p. 110 s.).

On suppose généralement (Zirk. Ew. Knob. Ginsb. Del. Wright, Now. Rüet. Kön. [III, 375 *d*], Haupt, Bart.) que l'auteur a rejeté la mention du serment en dehors de la prop. pour lui donner plus de relief : « et (cela) à cause du serment » (*waw* explicatif; cf. GK 154, note 1 *b*). On peut aussi bien essayer avec GCL (Berger) PΣT de rattacher 2 *b* à la prop. qui suit, et c'est ce que font Sieg. Mc N. Zapl. Mais le résultat est peu satisfaisant, car 3 *a b* est longuement motivé dans 3 *c*-4 et d'une tout autre façon qu'il ne l'est dans 2 *b*. Cette incidente dérange le contexte et porte la marque d'une addition du *ḥasid*. Que celui-ci ait trouvé à redire aux idées émises dans 2-4 par le *ḥakham*, c'est ce que prouve son insertion 5-8, laquelle se greffe évidemment sur les conseils du sage. Le point de vue des deux écrivains diffère en effet notablement. Le *ḥakham* parle en habile homme; le *ḥasid*, en homme religieux. Le premier donne des conseils de prudence; le second inculque un précepte moral. Il est dès lors évident que 2 *b* détonne dans son contexte : il ressemble plus à 5-8 qu'à 2-4. 2 *b*, 5-8 est écrit dans l'esprit d'Ez. XVII, 15 (cf. II Chr. XXXVI, 13) et Rom. XIII, 1-5; mais 2 *a*, 3-4, dans celui de x, 4, 20. Certes, il n'y aurait en soi rien d'impossible à ce qu'un

[3] ne te hâte pas de t'éloigner de sa face.
Ne te mets pas dans un mauvais cas,
car tout ce qu'il voudra il le fera,

juif inculquant l'obéissance fît appel d'abord à la crainte, puis à la conscience. Mais tout 5-8 trahit le *ḥasid* (voir ci-dessous); 2-4 a les caractéristiques ordinaires des additions sapientielles : on a expliqué dans l'*Introd.* p. 168, la raison d'être, dans le milieu des sages, des conseils relatifs à la conduite à tenir envers les rois. Enfin, 5-8 est en prose, et assez mauvaise; 2-4 est métrique, et, si l'on retranche 2 *b*, d'un parallélisme très satisfaisant; avec 2 *b* on a un membre de trop. Bick. a fort bien discerné la forme versifiée de 2-4, qui est méconnue par Driv.-Kitt. Bart., et la présence d'un membre superflu qui trouble le rythme; mais au lieu de sacrifier 2 *b*, il a retranché le premier stique du v. 3, qui pourtant est bien dans l'esprit et dans la lettre de son contexte.

Jér. Hengst. Gietm. croient que, dès le v. 2, c'est l'obéissance à Dieu qui est inculquée. Mais leur opinion est insoutenable; מלך ne désigne jamais Dieu dans le livre. Cette explication paraît cependant avoir été traditionnelle chez les Juifs; car T entend aussi 2-4 de la soumission à Dieu tout-puissant. L'insertion de 2 *b* a pu favoriser la méprise, bien qu'elle n'ait certainement pas eu l'intention de la créer, mais surtout le contenu de 5 ss. a dû réagir sur l'interprétation des vv. précédents. Sieg. attribue tout 2-4, comme 5-8, au *ḥasid* (Q^4); Mc N. Bart. lui adjugent 2 *b*-3 *a*. Mais 3 *a* n'exclut pas le *ḥakham*, au contraire (cf. x, 4), et on ne peut retrancher ce stique, en plus de 2 *b*, sans détriment pour le mètre. Haupt enlève les vv. 2-4, comme déjà le v. 1, à Qoh. Zapl. efface אלהים dans le présent v. pour des raisons métriques.

3. Le *niph.* תבהל signifie à la fois « se hâter » (cf. Prov. xxviii, 22) et « être effrayé ». Wild. s'arrête à ce second sens, sous prétexte que l'expression du premier serait dans l'Eccl. réservée au *pi.* Il traduit donc après de Jong : « Ne t'effraie pas devant lui ». Mais תלך, qui reste seul, ne peut plus signifier que « va-t'en », conseil qu'il est peu naturel d'adresser à quelqu'un à qui on vient de dire « n'aie pas peur ». Sieg. : « Ne te hâte pas au sujet du serment de Dieu, éloigne-toi de lui (du roi)», et Mc N. : « Ne t'effraie pas au sujet de ton serment à Dieu, éloigne-toi de sa présence (du roi) », n'obtiennent pas un sens meilleur. L'un et l'autre supposent que l'obéissance exigée par le roi entraîne la violation d'obligations contractées par serment envers Dieu : en pareil cas « ne pas prendre peur et fuir! » Mais rien dans le texte n'éveille l'idée d'un conflit entre la soumission due au roi et les devoirs assumés envers Dieu. L'interprétation commune, qu'on a adoptée dans ce com., est encore la meilleure : תלך forme une prop. subordonnée dépendant de אל־תבהל (cf. GK 120 *g*, et Kön. III, 369 *r*). Le sens qui en résulte est en parfaite harmonie avec x, 4, qui est aussi du *ḥakham* : s'éloigner du roi, qui vient d'imposer un ordre désagréable, serait manifester du mécontentement, du dépit, voire un refus d'obéissance; ce serait aussi s'exposer aux pires conséquences. Qu'on n'oublie pas (voir l'*Introd.* p. 168) que le conseil est adressé aux

4 Parce que la parole du roi est souveraine,
et qui lui dira : « Que fais-tu ? »
5 Celui qui observe le précepte n'éprouvera rien de mal, et le

ambassadeurs juifs auprès des monarques suzerains, et que la soumission, la patience, leur étaient fort nécessaires, soit dans leur intérêt propre, soit pour le bien de leur petite patrie. — עמד signifie « se placer, se tenir » (Ex. xxii, 24, 26; Ps. i, 1; cvi, 23; Jér. xvii, 19; xxiii, 18, etc.) et prend un sens qui ne diffère guère de celui d' « entrer » dans II R. xxiii, 3 *in fine;* Os. xiii, 13. Le contexte, en motivant par la crainte du roi le conseil donné dans 3 *c*-4, n'invite pas à entendre דבר רע d'un « acte coupable » mais bien d'une « chose nuisible », d'une « affaire dangereuse ». Il n'est pas nécessaire de supposer une entreprise positive contre le roi, une conjuration par exemple, comme font Knob. Del. Wright, Now. Zapl. Bart. La « mauvaise affaire » peut représenter uniquement les conséquences du fait de désobéir au monarque et de s'éloigner de lui. On mentionnera encore, pour l'écarter aussi, l'interprétation de Ew. Elst. de Jong, Wild. : « ne reste pas, mais fuis au plus vite, si le roi t'a adressé une parole de colère »; notre sage comprend autrement l'adresse diplomatique : cf. x, 4.

Il est singulier que le dernier stique de ce v. soit répété deux fois, en termes identiques, dans Sh et omis dans C (Ciasca); mais il est présent dans C (Thompson). Bick. retranche le premier stique du v., comme formé de deux gloses explicatives du stique suivant. Zapl. tient תלך pour une addition.

4. G καθώς Sh CP Jér. et 17 mss. de K. de R. ont lu כאשׁר, au lieu de באשׁר que l'on rencontre aussi dans vii, 2 (le mot n'est donc pas réfractaire à la métrique, tout lourd et peu poétique qu'il paraisse; cf. Job, xxxix, 30); cf. בְּשֶׁ dans ii, 16. — שִׁלְטוֹן ne se trouve en hébreu biblique que dans l'Eccl. viii, 4, 8, mais le mot existe dans la langue de B. S., iv, 7, et en araméen biblique (cf. Dan. iii, 2, 3); sauf dans l'Eccl., il est toujours substantif. Sur son caractère d'aramaïsme, voir le com. de ii, 19. — « Que fais-tu » est une parole de reproche et de blâme. La même formule est employée dans Is. xlv, 9 (cf. Dan. iv, 32 et Sag. xii, 12), et le stique tout entier se retrouve à peu près littéralement dans Job, ix, 12, où il est question de Dieu, comme d'ailleurs dans Dan. et Sag. Personne n'osera faire une remontrance au roi et l'arrêter. — דבר manque dans G (B א 68 147 157 159 248) Sh *in marg.* C, et d'autre part λαλεῖ, qui le traduit, est placé avant βασιλεύς dans G (V 253 254) Sh P Jér. et après ἐξουσιάζων dans G (AC א$^{c.a}$ 106 261) : il est donc évident que l'auteur de G n'a pas lu דבר dans son original hébreu. Mais 'Α ἐλάλησε Θ λαλεῖ l'avaient et l'ont traduit par un verbe, Σ λόγον et V *sermo* par un nom.

5. מצוה, « ordre du roi » d'après Knob. Ginsb. Del. Wright, Wild. Zapl. Bart., « ordre de Dieu » d'après Now. Sieg. Mc N., paraîtrait en effet, en raison de ce qui précède, l'équivalent de פי־מלך; mais la suite montre que l'auteur se place à un point de vue nouveau et plus général, et que le terme désigne tout précepte moral (voir ci-dessous). — ידע *primo* a le sens d' « éprouver » (cf. Ez. xxv, 14; Os. ix, 7). דבר רע au sens d' « acte coupable » (Knob.

Zöckl. Now. Zapl.; cf. Ps. CI, 4) ne fournirait guère qu'un truisme : « celui qui observe le précepte ne commettra aucune faute », à moins qu'on n'entende דבר רע d'un acte mauvais déterminé, commandé par le roi (Sieg. Mc N.), ou d'une conjuration contre le monarque (Now. Zapl.). Mais tout le contexte, soit précédent : « le roi châtiera celui qui n'obéit pas » (2-4), soit subséquent : « la vengeance de Dieu atteindra le méchant » (6-8), aussi bien que le parallélisme de 5 *b*, indique le sens : « celui qui observe le précepte n'éprouvera aucun dommage ». C'est l'interprétation de Σ (dans Jér.), de V *non experietur quidquam mali*, de Del. Wright, Wild. Haupt., et elle s'accorde avec celle qui a été donnée de la même expression dans v. 3. — לב חכם est « le cœur d'un sage »; cf. X, 2. — ידע *secundo* ne doit pas être traduit, comme l'ont fait Del. Wild., par « éprouver », mais par « connaître » : le cœur est ici, comme souvent, le siège de l'intelligence. Dans cette interprétation, ידע ne devrait pas être à l'imparfait. Or il arrive précisément que la vocalisation massorétique יֵדַע est contredite par les versions, qui toutes sans exception ont lu le parfait (G γινώσκει Sh P Jér. VT; C traduit par le premier futur, mais qui s'emploie aussi pour exprimer le présent : cf. STERN, *Kopt. Gramm.*, Leipzig, 1880, § 367). — G rend ועת ומשפט par καὶ καιρὸν κρίσεως, qui est suivi par Sh C; de même 14 mss. K. de R. ont ועת משפט. Le sage sait qu'il y a pour tout un terme fatal, et qu'à ce terme le jugement trouve place (voir le com. du v. suivant). Cette affirmation de l'existence du jugement a une portée générale; rien n'indique qu'elle ait pour but de maintenir les sujets malheureux d'un monarque tyrannique dans une expectative patiente de l'intervention divine, comme l'ont pensé Ginsb. Del. Wright, Now. Wild. La première partie du v. annonce, sinon la récompense, du moins l'absence de souffrances pour le juste, et la seconde, telle que 6-8 la précise, le châtiment pour le coupable.

Un pareil contenu ne peut provenir que du *ḥasid :* on reconnaît aisément les pensées (II, 26; III, 17; VIII, 11-13; XI, 9 *c*; XII, 13-14) et même dans 5-6 les formules (cf. III, 17) qui lui sont habituelles. Ses réflexions se greffent sur les sentences du *ḥakham :* 5 *a* est une allusion évidente à 3-4, et l'insertion ci-dessus mentionnée de 2 *b* confirme absolument cette manière de voir. Il est d'ailleurs à remarquer que toutes les additions du *ḥasid* sont en rapport étroit avec leur contexte. Il n'y a d'exception que pour XII, 13-14, mais qui a sa raison d'être à cet endroit à titre de conclusion. On pourrait se demander si le *ḥasid,* comme s. Jérôme et T, n'a pas entendu 2-4 de l'obéissance à Dieu. La teneur du v. 5, en particulier l'emploi absolu de מצוה, le ferait croire. Mais l'addition que le même *ḥasid* a faite de 2 *b* exclut de sa part une pareille méprise, si du moins on laisse à ce demi-verset le sens adopté ci-dessus et qui paraît le plus conforme à l'usage de la langue. D'ailleurs, le pieux auteur aurait sans doute pu juger à propos d'intervenir pour confirmer 2-4 s'il avait cru lire dans ces vv. une exhortation à la crainte de Dieu, mais son intervention s'explique mieux encore, et surtout elle est plus conforme à ses habitudes, s'il a eu une intention de correction, s'il a voulu introduire le point de vue religieux et moral dans une recommandation de prudence humaine, trop exclusivement pratique et utilitaire.

Sieg., on le rappelle, reconnaît dans 5-8 la main du *ḥasid;* Mc N. et Bart.

cœur d'un sage 'connaît' le temps et le jugement. [6] Car pour toute chose il y a un temps et un jugement; car le mal de l'homme est

5. ידע GSh CP Jér. VT; M ידע *secundo*.

---

lui attribuent seulement 5-6 *a*, laissant le reste à Qoh.; Haupt enlève à l'auteur primitif tout 5-8. Bick. (p. 18) considérait déjà le v. 5 comme constitué par des gloses

6. רעת a été lu דעת par G γνῶσις Sh C Θ, et est écrit ainsi dans 6 mss. K. de R.; mais Σ P Jér. VT restent avec M pour attester la vraie leçon. Ce terme peut signifier la culpabilité de l'homme, laquelle pèse sur lui, ou le châtiment qui le menace, donc « la méchanceté » (T Klein. Del. Wright, Now. Sieg. Zapl.) ou « la misère » (Jér. V Knob. Bick. Wild. Bart.; cf. VI, 1). — Nouvelles divergences sur l'interprétation de האדם, qui pour les uns (Mc N. Zapl.) représente l'homme en général, pour les autres (Knob. Del. Wright, Now.) comporte une référence spéciale au tyran mentionné dans 2-4, et pour d'autres encore (Wild. Mc N.) est une désignation nette du sujet malheureux de ce tyran. — Enfin les quatre כי accumulés dans 6-7 prêtent aussi à des interprétations différentes.

On ne sortira de toutes ces difficultés que si l'on tient compte du but que se propose le *ḥasid*. Il est évident qu'il cherche à démontrer l'existence de la rétribution. Sa preuve se développe, dans 6-7 en particulier, en quatre propositions successives, toutes introduites par « car » (cf. IX, 4-5; XII, 13-14), et dont chacune justifie, dans la pensée de l'auteur, celle qui la précède immédiatement. Dès lors, רעה désigne le malheur qui menace l'homme, et non pas la faute dont il a pu se rendre coupable. Le fait de la culpabilité du méchant prouverait bien qu'il doit être puni, mais non pas qu'il le sera en effet, et c'est à prouver qu'il le sera que tâche le *ḥasid*. Mais pour apprécier toute la force de son raisonnement, au moins comme argument *ad hominem*, et aussi pour s'en expliquer les défectuosités très apparentes, il est nécessaire d'observer qu'il emprunte systématiquement tous les éléments de sa démonstration à Qoh. lui-même. Il s'empare de quelques-unes de ses assertions, de quelques bribes de sa philosophie, en vue d'établir la réalité de la sanction. Cette tendance était déjà sensible dans III, 17; elle devient une véritable méthode dans VIII, 5-8. Les vv. 5-6 s'appuient évidemment sur la doctrine de III, 1-8; la première partie du v. 6 jusqu'à עת inclus reproduit même une proposition de III, 1; la seconde au contraire utilise VI, 1 (cf. II, 22 s.; IV, 2; V, 12, 15, etc.). Le même procédé est employé, et avec plus de rigueur encore, dans 7-8 (voir ces vv.). Ce ne sont point là de simples rencontres. L'origine de ces morceaux empruntés explique qu'ils s'adaptent plus ou moins bien au but auquel le *ḥasid* veut les plier, et d'autre part tel d'entre eux recevra, dans un contexte nouveau, une signification quelque peu différente. La proposition de Qoh. III, 1 : « pour toute chose il y a un temps », subit dans 6 *a* l'addition de ומשפט. Or, « jugement » tombe assez mal sur חפץ, qui n'a pas le sens d' « action » (מעשה, cf. III, 18; XII, 14), mais celui de

grand sur lui; [7] car il ne sait pas ce qui arrivera; car qui lui indi-

« chose quelconque ». De plus, si עת gardait le sens général que lui a donné Qoh., on devrait trouver ici : « chaque chose a son temps, donc le jugement aussi aura le sien ». Le *ḥasid* n'éprouve pas le besoin de raisonner ainsi, parce qu'il prend עת dans une acception spéciale, celle de « temps par excellence, terme fatal » : il dit « un temps », comme les prophètes disaient « le jour » en annonçant l'intervention divine (Is. II, 11, 17, 20; III, 7, 18; IV, 1, 2; cf. Job, XXIV, 1, etc.). Dans 6 *b*, le même auteur parle simplement de « l'homme », האדם, tandis qu'il devrait, semble-t-il, nommer « le pécheur » ou « le désobéissant ». On ne peut expliquer ce fait en disant qu'il généralise et tient tous les hommes pour coupables : 5 *a* suppose le contraire. La vérité est qu'il reproduit dans 6 *b*-8, et parfois textuellement, des pensées de Qoh. relatives à « l'homme » en général. Mais, des faits généraux constatés par l'auteur primitif, c'est-à-dire des maux qui menacent tous les hommes, il conclura, en fin de compte (8 *in fine*), au fait particulier du malheur qui atteindra le méchant.

Ces emprunts du *ḥasid* ont fait illusion à Mc N. et Bart. et leur ont donné à croire que 6 *b*-8 était de Qoh. Mais, dans ce cas, on devrait laisser aussi à celui-ci 6 *a*, qui, sauf un mot, a été pris chez lui, et même 5 *b*, qui s'inspire de III, 1-8 (tout en contredisant III, 11), et encore VIII, 11-13, qui reproduisent diverses propositions ou locutions de IX, 3; VI, 12; VII, 15. Il est vrai qu'une bonne partie des idées et formules contenues dans 6 *b*-8 sont de Qoh., mais elles servent au *ḥasid* à établir l'existence d'un fait, le fait de la rétribution (5-6 *a*, 8 *in fine*) que Qoh. n'a pas reconnu, dont il a même constaté et affirmé l'absence dans VII, 15; VIII, 14-15; IX, 1-10. Il serait d'ailleurs impossible de détacher les vv. 6 *b*-8 *a b* de leur contexte immédiat, pour les laisser à Qoh. en les rattachant aux réflexions antécédentes (VII, 26) ou subséquentes (VIII, 9) qui sont de lui.

7. Au lieu de יהיה, 5 mss. K de R. P Jér. *quia nescit quod factum sit* (non dans la traduction, mais au cours du com.) V *quia ignorat praeterita* lisent היה. — כאשׁר est interprété « comment » (Knob. Hitz. Del. Wright, Now. Bick. Sieg. Haupt) ou « quand » (Ginsb. Bart.); le v. suivant, où il est question du jour de la mort, indique un sens temporel (cf. IV, 17; V, 3; VIII, 16). G καθώς est suivi par Sh C; P Jér. (au cours du com.) *quid futurum sit* Σ τὰ ἐσόμενα V *futura* traduisent comme s'ils avaient seulement אשׁר, et en outre C P Jér. (*ibid.*) V remplacent le כי *secundo* par la simple copulative. On peut donc se demander si la leçon ואשׁר (cf. X, 14) ne serait pas à prendre en considération. Mais il est probable que les témoins indiqués ont seulement simplifié le texte en s'inspirant des passages parallèles (III, 22; VI, 12; VII, 14; X, 14). Le fait que P Jér. 1 ms. de R. מאחריו ajoutent « après lui », qui est certainement emprunté aux mêmes passages, favorise cette manière de voir.

Les com. se divisent encore sur l'interprétation de ce v. Tantôt c'est le sujet du tyran qui ignore ce qui lui arrivera, soit que l'auteur décrive le triste sort qui lui est réservé (Bart.), soit qu'il représente à ce malheureux les motifs de ne pas se révolter (Knob.); tantôt c'est le tyran lui-même qu'un

quera quand cela arrivera? [8] Il n'y a pas d'homme (qui soit) maître du souffle (de vie) pour retenir le souffle (de vie), et il n'y a pas de maître du jour de la mort, et il n'y a pas de dispense de ce combat, et la méchanceté ne sauvera pas son homme.

avenir inconnu menace (Ginsb. Del. Wright, Wild.). Mais le *ḥasid* reproduit dans leur généralité les formules de Qoh. (III, 22 et parall.), en vue seulement d'en faire tout à l'heure une application spéciale aux méchants (8 *in fine*), parmi lesquels il range naturellement l'homme désobéissant (cf. 2 *b*, 5 *a*). Le grand mal qui menace l'homme (6 *b*), dont il ignore la modalité et l'heure (7), mais dont l'existence constitue pour le méchant la sanction et prouve qu'il y a un jugement (8 *in fine*, 6), c'est d'après le v. suivant la mort même, mal auquel personne n'échappe et dont personne ne peut retarder l'instant.

8. רוח désigne le vent d'après Del. Wright, Ren. Now. Wild. Sieg. Rüet. Mc N. Haupt, Bart., l'âme ou l'esprit d'après T Jér. Grég. Thaum. Knob. Ew. Herz. Hengst. Ginsb. Zöckl. Zapl. Le vent est considéré comme une des grandes créations de Dieu (Am. IV, 13), un instrument de sa puissance (Nah. I, 3), dont il s'est réservé la maîtrise (Prov. XXX, 4) et dont il fait l'exécuteur de sa justice (Is. XLI, 16; LVII, 13; Jér. IV, 11-13, etc.). Il pourrait donc être indiqué ici comme une des forces qui échappent à la domination de l'homme (cf. XI, 5?). Mais 6 *b*-7, qui menacent l'homme d'une catastrophe, et 8 *b c*, qui indique nettement la mort, ne permettent pas de douter que רוח ne désigne le souffle de vie au même sens que dans III, 19-21. — שלטון peut être ici un substantif, comme dans B. S. IV, 7. — משלחת ne se lit pas ailleurs, si ce n'est dans Ps. LXXVIII, 49. — במלחמה devient dans G Sh C P ἐν ἡμέρᾳ πολέμου, sans doute sous l'influence du « jour de la mort » qui précède. — La loi accordait en certains cas des congés ou dispenses en temps de guerre (Deut. XX, 5-8; I Mac. III, 56). Les Perses devaient être plus sévères, si l'on s'en rapporte à certains récits d'Hérodote (IV, 84; VII, 38 s.). Mais il n'est pas nécessaire, pour l'interprétation de notre texte, que, du temps de l'auteur, l'usage de dispenses pour les soldats n'ait pas été reçu. Ce serait plutôt le contraire; car le mot « combat » a l'art., ce qui indique une lutte spéciale qui échappe aux lois ordinaires. D'après le contexte, c'est la lutte de l'homme contre la mort : personne ne peut s'en faire exempter. Knob. interprétait déjà ainsi ce v. à la suite de Séb. Schmidt, Döderlein, etc. — בעליו a la forme du pluriel comme dans V, 10, 12; VII, 12, mais désigne un singulier (cf. Kön. III, 263 *k*).

Les com. ne sont pas non plus d'accord sur la portée de ce v. La plupart cependant y voient exprimée sous des figures l'impuissance de l'homme, et particulièrement du tyran, en face de la mort (Zirk. Knob. Ginsb. Del. Wright, Wild.). Sauf la mention du tyran, dont il n'est aucunement question, puisque le *ḥasid* connaît seulement un roi auquel on doit obéir (2 *b*), le point de vue énoncé n'est pas faux, mais il est incomplet. Les premières propositions concernent l'homme en général et affirment la menace de l'inéluctable trépas. L'idée, ici encore, est empruntée à Qoh. et spécialement à IX, 12 (cf. II, 16 ss.; III, 19 ss.; V, 14 ss.; VI, 6, etc.). Mais seuls, les derniers

[9] J'ai vu ces deux choses en appliquant mon cœur à toute l'œuvre qui se fait sous le soleil en un temps où l'homme domine sur un

mots livrent la pensée du *ḥasid*, et en la découvrant expliquent la présence de 6 *b*-8 *b* : il a longuement parlé de la mort, parce que c'est elle qui constitue le châtiment du pécheur, annoncé dans 5-6 *a*.

Bick. Zapl. Haupt retranchent לכלא את־הרוח. Bick., à la suite de Grätz et de Ren., veut en outre remplacer רשע par עשר « richesses ». Mais רשע convient parfaitement au contexte. C'est grâce à ce mot que la pensée de l'auteur se dévoile, apparaît logique et progressive, et fait retour, en finissant, à son point de départ.

II° SECOND DÉVELOPPEMENT DU THÈME RELATIF AU DÉFAUT DE SANCTION MORALE, VIII, 9-15.

Qoh. a constaté des cas où la rétribution morale ne s'est pas réalisée, 9-10. C'est un désordre grave, que des justes reçoivent le traitement des méchants, et des méchants, le traitement des justes, 14. De ce fait il résulte que l'homme doit cueillir ici-bas dans son travail toutes les joies qui lui sont accordées, car il n'a pas d'autre bonheur à espérer, 15. Trois vv. intercalés (11-13) affirment au contraire que le bonheur est en cette vie pour les justes, mais que le méchant ne vivra pas de longs jours.

9. G suivi par Sh CP introduit καὶ au début du v., sans doute par dittographie du ו final du v. précédent. — זה se réfère à ce qui suit, comme dans VII, 27, 29; IX, 1, 3, et כל représente par conséquent les deux faits opposés l'un à l'autre au v. 10 (cf. II, 14; III, 19, 20, et surtout VII, 15 où le même mot est employé de même façon). — On peut expliquer l'inf. ונתון en disant qu'il continue le verbe à un mode personnel qui précède (GK 113 *z*; Kön. III, 218 *b*; Knob. Wild. Mc N. Bart.), et c'est ainsi que l'ont entendu G καὶ ἔδωκα P Jér. VT, ou qu'il est employé adverbialement *et quidem animadvertendo* (Del. Sieg.; cf. GK 113 *h*); mais, dans la première hypothèse, on devrait reconnaître à la prop. coordonnée la valeur d'une subordonnée circonstancielle. — עת est un accusatif adverbial : « au temps » (Kön. III, 331 *b*, et la plupart des com.; cf. GK 118 *i*), et ne forme pas une proposition nouvelle : « il y a un temps », comme le voudraient Vaih. Hengst. Ginsb. Mc N.; cf. Ἀ καιρὸς ὡς, Σ ἔστιν ὅτε, V *Interdum dominatur homo*. Au lieu de עת, qui est attesté par M ἈΣPVT, את se trouve dans 1 ms. K. et a été lu par GSh C; cf. Jér. *et dominatus est homo*. — G τοῦ κακῶσαι Sh CP Jér. T, auxquels se rallient Sieg. Zapl., ont lu לְרַע, inf. *hiph.* avec syncope du ה. — לו désigne l'opprimé (GP Jér. T et la plupart des com.), et non pas l'oppresseur, comme l'ont cru ΣV Grotius, Herz. Hitz. Haupt.

Haupt croit que notre texte est le résultat de deux gloses. Le v. ne semble pas pouvoir être rattaché à son contexte antérieur (VII, 28 dans l'écrit primitif); mais il est en rapport étroit avec ce qui suit. La mention du caractère tyrannique de l'autorité s'explique en raison de l'anomalie constatée au v. 10, laquelle ne peut avoir d'autre origine que le fait du prince (cf. X, 5-7).

homme pour le malheur de celui-ci : 10 et alors j'ai vu des méchants [ ]..., mais ceux qui avaient bien agi s'en allaient loin du lieu saint et étaient oubliés dans la ville. Cela aussi est vanité.

Et d'autre part, « j'ai vu », qui commence le même v. 10, constitue une reprise des premiers mots du précédent. L'autorité critiquée pourrait bien n'être pas celle du roi, mais du grand prêtre (האדם et non pas מֶלֶךְ) : c'est du moins ce que donne à entendre le contenu du v. suivant.

10. Tout difficile à interpréter que soit le v. 10, la pensée générale de l'auteur n'est pas douteuse : il veut dire que sous le gouvernement d'un chef indigne, il a vu les méchants honorés et heureux, et les bons rejetés. La finale du texte : « cela aussi est vanité », la protestation que le *ḥasid* élève dans 11-13, et le jugement que Qoh. porte dans 14 sur les faits énoncés par lui, imposent ce sens.

בכן ne se rencontre hors d'ici en hébreu biblique que dans Esth. IV, 16; mais il est fréquent en araméen targumique au sens de « alors ». Ce doit être un aramaïsme. — Sur les deux acc. qui suivent ראיתי, voir GK 117 *ii* et Kön. III, 410 *c*. — Si ובאו est original et qu'il ait « les méchants » pour sujet (ce qui est fort douteux), la construction, commencée par un participe, se continue par un verbe à un mode personnel, comme dans Gen. XXIV, 43; XXVII, 33, etc. (Kön. III, 413 *l*). קברים ובאו (M 'AP Jér.) devient, dans G εἰς τάφους εἰσαχθέντας Sh et C (qui a lu τάφον), קְבָרִים מוּבָאִים « portés au tombeau », qui est reçu par Driv.-Kitt. et Bart. Le מ initial de מובאים, dans l'hébreu de G, peut provenir d'une dittographie de la lettre précédente; mais la désinence ים ne comporte aucune explication de ce genre. — Le ו initial de וממקום manque dans 'A et peut-être dans Σ; d'autre part, 5 mss. K. de R. et Σ attestent un ב au lieu d'un מ devant מקום. Il est surprenant que ce substantif soit à l'état construit (GK 128 *w*, note 1). Kön. (III, 305 *d*) le maintient et traduit « la maison du saint ». Sieg. et Driv.-Kitt. pensent qu'il faut rétablir l'absolu (c'est le plus vraisemblable et 26 mss. K. de R. ont cette lecture) ou corriger en מִמְּקוֹם קוֹדֶשׁ (cf. Lév. XIV, 13). מקום manque dans G καὶ ἐκ τοῦ ἁγίου (τόπου, s'il était écrit τ̅ο̅υ̅ [Mc N.], aura facilement disparu), mais a été traduit par 'ΑΣ Jér.; on est étonné de trouver l'équivalent de τόπου dans C, et ܡܢ ܕܘܟܬܐ dans Sh. Le « lieu saint » doit désigner le temple et non pas Jérusalem, car « la ville » est nommée tout aussitôt; cf. τόπος ἅγιος dans Math. XXIV, 15. — יהלכו, attesté par MG (א^c.a V 253) CΣP Jér., est précédé de la copulative dans G primitif (tous les autres mss.) καὶ ἐπορεύθησαν Sh 'ΑΘ, qui ont dû lire plutôt והלכו. — וישתכחו « être oublié » (MPT), *hapax* en hébr. biblique, devient וישתבחו « être loué » dans 20 mss. K. de R. G καὶ ἐπῃνέθησαν Sh C (sans καί) 'ΑΣΘ Jér. Hors de ce v., le *niph.* de שׁכח est seul employé dans la Bible et en particulier dans Qoh. (II, 16; IX, 5) pour exprimer le passif; mais il est supplanté en ce sens, en néohébreu comme ici, par l'*hithpa.*; cf. Levy, *NHW*, IV, 551 *b*. L'*hithpa.* de שׁבח se rencontre dans Ps. CVI, 47; I Chr. XVI, 35 au sens réfléchi « se vanter », que 'ΑΘ (probablement ἐκαυχήσαντο; voir Field) paraissent avoir admis; G a préféré le passif (sur l'emploi de l'*hithpa.* en

hébreu tardif au sens du *niph.* cf. GK 54 *g*; Kön. III, 101). — כן peut être traduit par « ainsi » (GSh P Jér. T; cf. Gen. I, 7, etc.), ou par « bien » (Σ δίκαια V; cf. Ex. x, 29; Nomb. xxvii, 7; II R. vii, 9, etc.).

La lecture שׁכח ou שׁבח est décisive pour le sens de la seconde partie du v. Si l'on maintient M « être oublié », on fait nécessairement de אשׁר וגו׳ une prop. relative indépendante, laquelle exprime le sujet de שׁכח, et on traduit naturellement כן par « bien ». Cette interprétation réagit sur celle de la prop. précédente וממקום וגו׳, et 10 *b* se trouve ainsi consacré aux bons et constate qu'ils ne sont pas récompensés selon leurs mérites : « mais s'en allaient (ou « on les chassait » en attribuant avec Ew. Elst. le sens causatif au *pi.*) loin du lieu saint et étaient oubliés dans la ville ceux qui avaient bien agi » (Knob. Ginsb. Del. Now. Bick. Wild. Sieg. Haupt). Au contraire, d'après la leçon de G (suivie par Grotius, Houb. Michaelis, de Jong, Winckl. [*Altor. Forsch.* IV, p. 353], Mc N. Zapl. Bart.), il n'est plus question dans le v. que d'une seule classe de personnes, les méchants, dont l'auteur constate l'heureuse fortune : « ... et ils étaient loués (ou ils se vantaient) dans la ville d'avoir agi ainsi ». Mais le v. 14, qui tire la moralité des faits relatés ici et oppose le sort des justes et des pécheurs, favorise plutôt la leçon de M.

Restent les premiers mots du v., qui sont fort embarrassants. Comment se fait-il que Qoh., dont le dessein est d'apporter un exemple du bonheur des méchants, commence par mentionner leur trépas : « J'ai vu les méchants ensevelis »? On a voulu, pour résoudre cette difficulté, trouver dans le texte, à côté de la mort des pécheurs, la mention de la fin des justes, soit dans יהלכו, qui aurait le sens de « mourir » (Knob. Ginsb.; cf. I, 4; v, 14, 15; vi, 4), soit dans ממקום קדושׁ, qui désignerait la sépulture dont les justes seraient privés (Ew. Elst. Zöckl.). Mais la présence d'un complément de lieu bien déterminé exclut pour הלך le sens de « s'en aller de ce monde », et quant au « lieu saint », Del. a raison d'affirmer que dans le judaïsme, un pareil terme n'a jamais désigné le sépulcre. D'autres com., plus nombreux, renoncent, devant l'évidence, à trouver dans notre texte la mort des justes; mais ils veulent du moins que la mort des méchants y soit présentée sous un jour favorable, et à cet effet ils traduisent l'énigmatique ובאו par « et ils entraient dans le repos » (Ew. Elst. Del. Now. Wild. Sieg. Haupt), en se référant à Is. lvii, 2. Mais dans le prophète, le verbe est suivi de שׁלום « paix », qui manque dans Qoh., sans que rien indique qu'il doive être suppléé.

On est donc réduit à des changements de texte sans base certaine, ou à des traductions plus ou moins exactes et dont le résultat n'est néanmoins jamais satisfaisant. La suivante s'inspire de de Jong : « J'ai vu descendre au tombeau des méchants qui avaient fréquenté le lieu saint et étaient loués dans la ville d'avoir agi ainsi. » Qoh. constaterait le succès, jusqu'à la fin, d'une hypocrisie qui ne se démentit jamais. Sur « entrer et sortir » au sens d' « aller et venir », cf. Act. I, 21; IX, 28; Jean, x, 9. Il est difficile d'adopter cette traduction sans modifier au moins légèrement le texte : ובאו במקום ... והלכו. Bick. remplace קברים par כְּבֻדִים ou נִכְבָּדִים « honorés », et prend ובאו pour la juxtaposition de deux leçons entre lesquelles le scribe laisse le choix au lecteur : ב או מִמקום « dans ou hors du lieu saint ». Le sens obtenu est assez cohérent : « J'ai vu des méchants honorés, et (cela) dans le lieu saint;

[11] Parce que la sentence concernant l'œuvre du mal ne s'exécute pas promptement, pour ce motif le cœur des fils de l'homme s'em-

mais devaient s'en aller et étaient oubliés dans la ville ceux qui avaient bien agi ». On pourrait aussi bien supposer בְּרֻכִים, part. passif de ברך, qui s'emploie seul au sens d' « heureux » (cf. Jér. xvii, 7), et dire : « J'ai vu des méchants heureux, et ils s'écartaient du lieu saint (avec affectation, cf. Jér. iii, 1) et ils se vantaient dans la ville d'agir ainsi. » Ce serait le triomphe de l'impie prospère; cf. vv. 12-13, qui insistent sur la crainte de Dieu, et ix, 2, qui constate le bonheur de l'homme qui ne sacrifie pas. D'autre part, si la seconde partie du v. concerne les justes, éloignés du temple et oubliés dans la ville, il serait naturel de trouver dans la première « les méchants installés dans la maison de Dieu » par le caprice du maître mentionné au v. 9, fait analogue à ceux que racontent I Mac. vii, 5-21 et II Mac. iv, 7 ss. C'était là sans doute la pensée que devait exprimer le texte à l'origine. Mais il serait trop aventureux, pour la retrouver, de transformer ובאים, que G permet de supposer, en בב" א"ים pour בְּבֵית אֱלֹהִים (cf. cependant. comme exemples d'écriture abrégée, Jér. vi, 11 et Jon. i, 9, dans le grec et dans l'hébreu), tandis que קברים deviendrait קְרֵבִים ou quelque autre forme du verbe קרב (cf. Lév. xxi, 17, 18; Nomb. vii, 2, 18) : « J'ai vu des méchants officier (?) dans la maison de Dieu; mais ceux qui avaient bien agi etc. » Tout ce que l'on peut dire. c'est que קברים ובאו doit représenter un texte corrompu.

11. אשׁר est causatif (Kön. III, 389 *a*), comme le montre la reprise עַל־כֵּן « pour ce motif ». Wild. rattache ce v. et le suivant aux trois derniers mots du précédent en faisant de 11 *b* une parenthèse : « C'est une vanité. 11, que la sentence... ne s'exécute pas (par suite de quoi le cœur... s'emplit du désir de faire le mal), 12, que le pécheur, etc. ». Mais גם־זה הבל est régulièrement dans Qoh. une conclusion. Quand la même pensée commence une phrase, l'auteur dit, comme dans 14 : יֵשׁ הבל אשׁר. Quant au second אשׁר (v. 12), il est vraiment bien loin de la prop. principale, dont une parenthèse le sépare encore. Enfin cette parenthèse n'est aucunement indiquée, car עַל־כֵּן n'inclut pas le relatif qu'on lui fait exprimer. — La présence de אֵין, qui n'est jamais employé pour nier une prop. verbale (cf. GK 152 *a*), indique de נעשׂה est un part. et non un parf. Mais il est surprenant que ce part. soit au fém., פתגם étant un masc. (Esth. i, 20; cf. en araméen biblique Esdr. vi, 11). Aussi Hitz. Zöckl. Albrecht (*ZATW*, 1896, p. 115), Driv.-Kitt. lisent נַעֲשָׂה. Del. Wright, Bart. pensent que פתגם peut aussi bien être des deux genres. Ce mot ne se rencontre hors d'ici en hébreu biblique que dans Esth. i, 20; mais on le trouve dans B. S. v, 11; viii, 9, en araméen biblique dans Dan. iii, 16; iv, 14; Esdr. iv. 17; v. 7, 11; vi, 11, en judéo-araméen et en syriaque. C'est un mot emprunté au persan (ancien persan *patigama*, de *patigam*, « arriver »; néo-persan, *paigâm*) et qui a le sens de « décret, édit, sentence », et même, en araméen biblique, judéo-araméen et syriaque, celui de « parole, chose ». פתגם est à l'état construit (cf. Esth. i, 20); de même מעשׂה, lequel peut être consi-

plit en eux (du désir) de faire le mal, [12] parce que le pécheur fait le mal cent (fois) et prolonge ses (jours), bien que je sache que le bonheur sera pour ceux qui craignent Dieu, parce qu'ils le crai-

déré comme un collectif. G ἀπὸ τῶν ποιούντων Sh C P Jér. et peut-être V ont lu מֵעֹשֵׂי, qui est reçu par Spohn, tandis que Driv.-Kitt. propose מֵעֹשֵׂה; mais il est douteux que la prép. מִן convienne ici. עשה פתגם signifie non pas « porter », mais « exécuter une sentence » (cf. Esth. IX, 1). Ew. et Hengst. traduisent, conformément à l'accentuation massorétique : « parce que la sentence... ne s'exécute pas, l'œuvre du mal arrive vite ». Mais il vaut mieux, avec l'immense majorité des com. anciens et nouveaux, modifier l'accentuation (cf. Wickes, p. 139). — « Le cœur de l'homme s'emplit de faire le mal » paraît d'abord signifier que l'homme se rassasie de faire le mal (cf. Hab. II, 14), mais cette locution, avec « cœur » pour sujet, doit être rapprochée d'Esth. VII, 5 : dans les deux textes il s'agit d'un cœur plein du désir de mal faire (cf. Is. LXIII, 4; Ps. LXXXIV, 6, où « avoir quelque chose dans le cœur » exprime l'intention et le désir). GB compare l'assyrien *mal libbi* « ce que le cœur désire ». מלא est probablement le verbe à un mode déterminé, comme exprimant moins un état durable qu'un fait nouveau. Le ל est ici un équivalent de l'acc. d'après Kön. (III, 399 *g*, cf. 289 *a*). On peut comparer la pensée de ce v. à Ps. LXXIII, 1 ss.

Sieg. attribue 11-13 au *ḥasid* (Q^4), et avec raison. Il est suivi par Mc N. Haupt, Bart. Déjà Bick. avait reconnu la divergence du contenu de ces vv. et de la doctrine de Qoh. Le *ḥasid* a emprunté 11 *b* à Qoh. IX, 3. Peut-être aussi le v. 10, dans sa teneur primitive, montrait-il les méchants fiers de leur impunité, et suggérait-il l'idée que 11 *b* exprime.

12. אשר ... כי גם est diversement interprété. Zirk. Knob. Ew. Heil. Elst. Zöckl. Bart. : « Bien que le pécheur..., cependant je sais... ». Mais si אשר introduit parfois une prop. conditionnelle (« supposé que... »), il n'introduit jamais de prop. concessive (« bien que... »). En outre, le verbe de la prop. principale qui vient à la suite d'une prop. conditionnelle commandée par אשר se met à l'imparfait (cf. Lév. IV, 22; XXI, 13; Deut. XVIII, 22; Is. L, 10), et non pas, comme elle le serait ici (יודע), au participe. Enfin כי גם n'a nulle part le sens de « cependant » (Del.). Aussi Hitz. Del. Wright, Now. Rüet. Sieg. Kön. (III, 389 *a* et 394 *f*) ont raison de traduire : « parce que le pécheur..., bien que je sache... ». אשר est causatif et reprend, pour l'expliquer, le motif donné dans 11 *a*. Ginsb. et Mc N. admettent cette traduction de אשר, tout en reconnaissant à כי גם un sens adversatif « mais aussi », ou affirmatif « sûrement aussi ». Mais le sens concessif que cette dernière locution possède dans IV, 14 convient également ici. G Sh C P ont fait de אשר un pronom relatif, mais Σ traduit γάρ, Jér. *quia*, V *ex eo quod*. חֹטֵא suit la vocalisation des verbes en לה; cf. II, 26. — מאת ומאריך (M P Jér. T) a été lu מֵאָז וּמֵאֹרֶךְ par G ἀπὸ τότε καὶ ἀπὸ μακρότητος αὐτῶν, suivi par Sh (qui a seulement ματαιότητος pour μακρότητος), et par C (dans Ciasca : « ... et jusqu'à la fin », mais dans Thompson : « ... et depuis la fin »), tandis que 'ΑΣΘ ἀπέθανεν ont lu מֵת à la

gnent, [13] et le bonheur ne sera pas pour le méchant, et pareil à l'ombre il ne prolongera pas ses jours, parce qu'il ne craint pas Dieu.

place de מאת. Il n'y a en somme de difficulté que pour ce dernier mot, car G n'a pas eu pour le reste d'autres consonnes que celles de M, et αὐτῶν est certainement une corruption de αὐτῷ écrit en onciales. Bick. Sieg. Driv.-Kitt. veulent écrire מאז « depuis longtemps, de tout temps »; Mc N. et Bart. inclinent à supposer מְאֹד « beaucoup ». Il est en effet fort singulier qu'en l'absence de פְּעָמִים « fois » (dont l'ellipse est d'ailleurs usuelle après les noms de nombre : cf. GK 134 *r*), le nom מאת soit à l'état construit. On peut voir dans Ewald (*Lehrb.* 279 *e*) un essai d'explication de ce phénomène. En tout cas, la présence anormale d'une telle forme n'est pas un motif suffisant de rejeter le mot. Peut-être devrait-on rétablir מֵאָה. Quant à מאז, il a pu naître de מאת par une faute d'ouïe, en raison de la prononciation chuintante du ת. « Cent » est un chiffre rond (VI, 3; Prov. XVII, 10) pour « bien des fois ». — Après מאריך, on doit suppléer ימים, qui manque comme dans VII, 15; le v. suivant, au contraire, exprime ce complément. לו est un datif d'intérêt. — אשר ייראו embarrasse les exégètes. Les uns, Bart. par exemple, y voient une tautologie, simple répétition de ce qui précède (cf. IV, 2, 8); les autres (Del. Now. Wild.) un rappel de la vraie signification d'un mot trop facilement prodigué : « ceux qui vraiment craignent Dieu » (cf. I Tim. V, 3 : χήρας τίμα τὰς ὄντως χήρας); d'autres enfin (Haupt, Zapl.) suppriment cette proposition, comme étant une glose explicative. Mais le parallélisme avec 13 *b* indique qu'ici aussi אשר est conjonction et possède le sens causatif. Le *ḥasid* répond sans doute à Qoh. VIII, 14; IX, 2 : les bons auront un heureux sort, lequel n'est pas un effet du hasard, mais la conséquence de leur vertu.

La pensée de 12 *b* s'accorde avec Deut. VI, 24; Ps. XXXVII, 37; Job, XXII, 21-30; Prov. XIV, 27; Eccli. I, 11-12, etc. Plusieurs expressions de ce v. rappellent III, 14; VI, 3; VII, 15.

13. כצל, qui a été lu בצל par G Sh C, est assez discuté. Haupt le retranche; V et à sa suite Hitz. Elst. Zöckl. le rattachent à ce qui suit : « il est comme l'ombre, celui qui ne craint pas Dieu ». Sieg. : « L'ombre qui s'allonge le soir est ici l'image de la vie qui se prolonge indéfiniment »; et Bart. conclut que l'auteur exprime la pensée que « les pécheurs n'atteindront jamais le soir de la vie ». Mais כצל doit s'expliquer comme dans VI, 12, dont le *ḥasid* a pu d'ailleurs s'inspirer, c'est-à-dire qu'on doit le rapporter au sujet de la proposition « le méchant », et non pas au complément « ses jours ». L'ombre, qui n'a ni consistance, ni durée, ni même d'existence propre, devient facilement le symbole de l'instabilité et de la fugacité : on lui compare la vie de l'homme, ses jours (Job, VIII, 9; Ps. CXLIV, 4 : Sag. II, 5), mais aussi l'homme lui-même (Job, XIV, 2).

Il semble qu'il y ait contradiction entre 11-12 *a* « ... parce que le pécheur fait le mal cent fois et prolonge ses jours » et 13 « le méchant ne prolongera pas ses jours ». Mais il est évident que le *ḥasid* se fait dans 11-12 *a* l'écho

[14] Il est une vanité qui se produit sur la terre, (c'est) qu'il y a des justes auxquels il arrive ce qui convient à l'œuvre des méchants, et il y a des méchants auxquels il arrive ce qui convient à l'œuvre des justes. Je dis que cela aussi est vanité. [15] Et j'ai loué la joie, parce qu'il n'y a de bonheur pour l'homme sous le soleil qu'à manger et à boire et à se réjouir, et puisse cela l'accompagner dans son travail, durant les jours de sa vie que Dieu lui donne sous le soleil !

de Qoh. VII, 15; VIII, 10; IX, 3, et que dans 12 *b*-13 il réfute l'objection en niant, non pas pour le passé ni même pour le présent (les verbes de 11-12 *a* sont au participe et expriment le présent), mais pour l'avenir (les verbes de 12 *b*-13 sont à l'imparfait et expriment nettement le futur), la réalité des faits objectés. La doctrine contenue dans ce v. est celle de Job, V; XV, 20-35; XX, 4-29; Prov. X, 25, 27, etc. Zapl. retranche la dernière proposition : « parce qu'il ne craint pas Dieu », qui serait une glose.

14. *Vanité* a, comme plusieurs fois déjà, le sens d' « anomalie ». — *Ce qui convient à l'œuvre,* littéralement : « conformément à l'œuvre ». — L'*hiph.* de נגע suivi de אל est employé au même sens qu'ici dans Esth. IX, 26; voir aussi Ps. XXXII, 6. La forme masculine du part. exprime évidemment le neutre (Kön. III, 323 *d*; cf. II, p. 281). — Zapl. rejette comme des gloses « il est une vanité qui se produit sur la terre » et « je dis que cela aussi est vanité ».

La pensée se rattache au v. 10, dont elle n'était pas séparée dans l'écrit fondamental. Elle venait naturellement, à la suite de la constatation des faits qui démentent la réalisation sur terre de la sanction morale. Job, IX, 22; XXI, 7-34 exprime les mêmes idées.

15. הוא est un neutre et représente les trois infinitifs qui précèdent. Le *qal* de לוה « accompagner » ne se rencontre hors de ce v. que dans B. S. XLI, 12; mais le *niph.* « se joindre à quelqu'un » est d'usage assez fréquent en hébreu biblique. Le même verbe existe en néohébreu, araméen et syriaque. Les versions anciennes, et plusieurs com. à leur suite, prennent ילונו pour un indicatif et traduisent « cela l'accompagnera ». Qoh. est trop pénétré des tristesses que la vie réserve à l'homme pour avoir émis une affirmation pareille, laquelle ne serait pas, quoi qu'on dise, une simple variante de la formule « c'est là sa part » (III, 22; V, 17). L'emploi de l'imparfait indique plutôt un jussif. La présence de ce mode est reconnue par Del. Now. Wild. Sieg. Mc N. Bart. (cf. GK 109 *b*). Wright, suivant une autre suggestion de Del., voit dans ילונו un subjonctif qui continue les infinitifs précédents.

Sieg. attribue ce v. à Q² (le glossateur épicurien). Haupt écarte à titre de gloses תחת השמש *primo* et האלהים; Zapl. retranche אני *primo* comme destructif du mètre. La pensée de l'auteur (cf. IX, 7-10) est que l'homme de bien doit compenser pour lui-même le défaut constaté de rétribution morale, en cueillant les joies que la vie lui donne en échange de son travail. Le défaut de sanction l'amène ainsi aux mêmes conclusions que l'insuccès de la sagesse (II, 24) et de tous les efforts de l'homme (III, 12), la similitude de la destinée

16 Lorsque j'ai appliqué mon cœur à connaître la sagesse, et à observer la tâche qui est accomplie (par l'homme) sur la terre, car

humaine et de la destinée animale (III, 22), l'incertitude de l'avenir terrestre (V, 17-19), la certitude d'une mort qui finit tout (VI, 3-6) et la durée essentiellement limitée de l'existence (XI, 8-XII, 1).

III° TROISIÈME DÉVELOPPEMENT DU THÈME RELATIF AU DÉFAUT DE SANCTION MORALE, VIII, 16-IX, 10.

Qoh. reprend pour la troisième fois le sujet de la rétribution, dans un développement beaucoup plus net et plus ordonné, que ni le *ḥakham*, ni le *ḥasid* n'interrompent plus. Qoh. a observé ce qui se passe sur terre, VIII, 16. Mais il n'a pu parvenir à pénétrer le but et les procédés de Dieu dans le gouvernement du monde, 17. Car la vertu n'assure pas le bonheur, comme on serait en droit de s'y attendre : le sort des bons ne diffère pas de celui des méchants, IX, 1-2. C'est là un désordre d'où il résulte que les hommes sont encouragés à mal faire pendant leur vie; puis vient la mort, 3. Or, si le vivant peut toujours espérer voir des jours meilleurs, les morts, eux, n'auront plus jamais aucune part aux joies de la vie, 4-6. Conclusion : jouir sans retard des biens que Dieu nous accorde en ce monde et travailler activement, avant que vienne la mort qui finit tout, 7-10.

16. דעת est bien « connaître », mais Qoh. veut dire qu'il a cherché à connaître la sagesse, non qu'il y soit parvenu : cf. le v. suivant. — La seconde partie du v., à partir de כי גם, forme une parenthèse qui explique et justifie l'expression הענין : les pronoms dans בעיניו איננו représentent « l'homme », qui n'a pas été nommé depuis le v. 15, mais qui est présent à la pensée de l'auteur dans la proposition précédente « la tâche qui s'accomplit sur la terre », et se trouve contenu en quelque sorte dans הענין, car ce mot ne peut désigner que le travail de l'homme. Michaelis et Mc N. croient que Qoh. veut parler de Dieu « dont l'activité ne sommeille ni jour ni nuit » (Mc N. p. 19). Mais Qoh. n'emploie jamais de pareils anthropomorphismes, et הענין ne convient pas pour exprimer l'action ou l'œuvre de Dieu, rendue toujours par מעשה. — *Ses yeux ne voient, etc.* est littéralement « il ne voit le sommeil de ses yeux ». Dans Gen. XXXI, 40; Ps. CXXXII, 4; Prov. VI, 4, les figures analogues sont moins hardies; mais on cite ordinairement Térence (*Heautontim.* III, I, 82) : *Somnum hercle ego hac nocte oculis non vidi meis.*

« La tâche de l'homme » peut être entendue de deux manières différentes. On peut la restreindre à l'effort de l'esprit humain pour acquérir l'intelligence du gouvernement divin, ou bien au contraire l'étendre à tout le travail de l'homme, quel qu'en soit l'objet. Le contexte paraît d'abord favoriser le premier sens, plus déterminé. L'étude des lois d'après lesquelles se déroulent les événements est bien la tâche spécifiquement humaine, celle qui s'impose à l'homme avant toute autre, la condition indispensable pour lui de toute action, ou du moins de tout succès (cf. I, 13; III, 10-11; VII, 23-24; XI, 5). Cette tâche le poursuit jusque dans le repos de la nuit, alors que ses autres tra-

ni le jour ni la nuit ses yeux ne voient le sommeil, [17] alors j'ai reconnu, (au sujet de) toute l'œuvre de Dieu, que l'homme ne peut découvrir l'œuvre qui se fait sous le soleil, parce que l'homme se fatigue à chercher et ne trouve pas, et même si le sage

vaux sont interrompus. Le v. 17, en déclarant l'homme incapable, malgré tout son labeur, de discerner les procédés de Dieu, semble reconnaître que le but de son effort était en effet de les découvrir. Enfin, la mention du sage indique qu'il s'agit d'une besogne intellectuelle, de l'acquisition de la vraie sagesse, de celle qui pénètre et résout l'énigme du monde et de la vie (cf. VII, 23-24). On ne s'éloignerait guère, pour le fond, de cette interprétation, tout en accordant à הענין son sens le plus étendu, si l'on affirmait qu'il désigne, non pas exclusivement, mais cependant en premier lieu, l'étude de la sagesse. Mais ce serait encore trop dire. Le terme employé désigne toute l'activité humaine, sans aucune référence à un ordre spécial d'occupations. Le début du v. note expressément que c'est Qoh. lui-même qui « applique son cœur à connaître la sagesse »; rien n'indique que tous les hommes fassent de même, et si l'auteur écrit האדם au v. 17 (« *l'homme* ne peut découvrir l'œuvre de Dieu »), c'est qu'il généralise, et de son insuccès personnel, comme de celui des sages, conclut à l'impuissance de l'homme quel qu'il soit. Qoh. a donc observé d'une part tout le travail humain (v. 16), et d'autre part « l'œuvre de Dieu », c'est-à-dire la façon dont tout arrive en ce monde, la manière dont Dieu répond à l'effort de l'homme dans la distribution qu'il fait du succès ou de l'échec, et il n'a rien compris à la conduite de la Providence (v. 17); même en se plaçant au point de vue de la sanction morale, qui est maintenant le sien (cf. IX, 1), il n'arrive pas à s'expliquer les voies de Dieu.

La seconde partie du v. paraît contenir une affirmation exagérée; car enfin la plupart des hommes se contentent de travailler le jour et dorment la nuit. On peut dire que Qoh. dépeint l'homme tel qu'il l'imagine, et qu'il l'imagine tel qu'il fut lui-même (cf. II, 23); sa vie n'a-t-elle pas été un labeur sans relâche, une recherche ininterrompue et ardente de la sagesse? Une certaine exagération de sa part est d'ailleurs assez vraisemblable. On peut supposer aussi que le texte est altéré et lire בעיני אינני : « ni le jour ni la nuit mes yeux ne voient le sommeil ». L'absence d'antécédent auquel les pronoms de la troisième personne puissent se rapporter favorise cette correction, et la proposition causale pourrait aussi bien motiver la première des deux propositions précédentes (la temporelle : « j'ai appliqué mon cœur ») que la seconde (la relative : « la tâche qui s'accomplit sous le soleil »). Mais toutes les versions attestent בעיניו איננו et Qoh. ne paraît pas avoir le goût des confidences personnelles.

Au lieu de כאשר, G ἐν οἷς Sh C et 2 mss. K. de R. ont lu באשר. Haupt supprime בעיניו et considère le v. entier comme le produit de deux gloses différentes. Zapl. retranche כאשר et אשר נעשה על־הארץ, et lit au début du v. ונתתי.

17. וראיתי est un fréquentatif et le ו introduit l'apodose; cf. GK 112 *oo* et Driv. (*H.T.* § 129 et p. XVI). את־כל־מעשה האלהים est une anticipation, dans la prop. principale, de את־המעשה qui se trouve normalement dans la subor-

pense connaître, il ne peut pas trouver. IX. [1] Car j'ai pris tout ceci

1. וְלִבִּי רָאָה GSh CP; MΣ Jér. וְלָבוּר.

---

donnée; cf. II, 24 *b*. On peut dire encore que ראיתי a deux compléments, dont le premier est un nom et le second une proposition (cf. GK 117 *h*). « L'œuvre de Dieu » n'est pas autre chose que « l'œuvre qui se fait sous le soleil » (cf. III, 11). Tout au plus peut-on supposer que le premier terme, un collectif, désigne en elles-mêmes les œuvres de Dieu ou son action dans le monde, et le second, le plan que Dieu réalise ou le but qu'il poursuit en les faisant. מעשׂה est rendu par un plur. dans G Sh C Σ Jér. V, qui ont dû lire מַעֲשֵׂי : ce plur. a pu être introduit en raison du כל qui précède (cf. VII, 13; XI, 5). Ew. Bick. (Driv.-Kitt. hésite) veulent corriger בשׁל אשׁר en בְּכָל־אשׁר, en s'appuyant sur G ὅσα ἄν. Mais on doutera fort que G ait eu une autre leçon, si l'on prend garde qu'il a rendu ensuite וגם אם par καίγε ὅσα ἄν. Le témoignage de P ܒܟܠ en faveur de כל est également rendu suspect par le fait qu'elle rend aussi וגם אם par ܘܐܦ : elle a dû subir dans les deux cas l'influence de G. Le texte massorétique, tout singulier qu'il paraît, peut s'expliquer. בשׁל suivi d'un pronom se trouve dans Jon. I, 12 (cf. v. 7 בְּשֶׁלְּמִי et v. 8 בַּאֲשֶׁר לְמִי) signifiant « à cause de »; or cette locution peut aussi bien être suivie d'une conjonction, à l'instar de l'araméen בְּדִיל דְּ, et constituer un des aramaïsmes du livre (Kautzsch, *Ar.* p. 87); elle ne diffère pas, pour le sens, de באשׁר ou בשׁ (cf. Kön. III, 389 *e, f*). — אמר ל est « penser à, vouloir entreprendre quelque chose » (cf. Ex. II, 14; II Sam. XXI, 16; I R. V, 19; II Chr. XXVIII, 10, 13).

Zapl. retranche, toujours pour des raisons métriques, האלהים et אשׁר נעשׂה תחת־השׁמשׁ, qui sont nécessaires à l'intelligence du texte. Haupt considère le v. entier comme une addition prosaïque à laquelle מעשׂה האלהים aurait encore été incorporé après coup. Sieg. traduit : « J'ai reconnu que tout le plan de Dieu est que l'homme ne puisse pénétrer l'œuvre qui se fait sous le soleil ». Mais si מעשׂה peut s'interpréter parfois « œuvre faite avec intention » ou « réalisation d'un plan », ce mot ne signifie jamais proprement « intention » ou « dessein », et ce sens est exclu ici plus que jamais par l'adjonction de כל. La portée du v. est bien celle qu'on a indiquée dans le com. du v. précédent. L'homme est impuissant à discerner le but et les principes d'après lesquels Dieu gouverne le monde. Le fait que la Providence ne se règle pas, dans la répartition des biens et des maux, sur le mérite moral de chacun, déroute absolument Qoh. C'est ce qu'il va faire entendre dans IX, 1 ss., qui fait étroitement suite aux idées contenues dans VIII, 16-17 et en fournit la démonstration. Le caractère inscrutable des desseins et des conduites de Dieu est attesté aussi dans Job, XI, 6-9 et Rom. XI, 33.

IX. 1. Sur נתתי וגו׳ « prendre en considération, réfléchir », cf. VII, 2. — ולבור est difficultueux : la forme בוּר. au lieu de בּוֹר, s'explique par l'analogie des verbes ע״ו (GK 67 *r*) et on sait que l'inf. construit s'emploie à la place du mode défini (GK 114 *p*); mais le sens du verbe (au *qal*, « choisir », au

à cœur et 'mon cœur a observé' tout ceci : que les justes et les sages et leurs œuvres sont dans la main de Dieu; l'homme ne sait ni (si ce sera) l'amour, ni (si ce sera) la haine; tout devant

niph. « se purifier »; en néohébreu « séparer, expliquer, rendre clair, prouver »; cf. III, 18) convient assez peu ici. Grätz, Ren. Kön. (III, 413 s.) corrigent en וְלָתוּר (cf. I, 13; II, 3; VII, 25); ils pourraient peut-être invoquer V *ut curiose intelligerem* et T וּלְמִבְלוֹשׁ, si ces deux traductions ne sont pas seulement des interprétations de וְלָבוּר. Mais, tandis que Σ Jér. sont avec M, G καὶ καρδία μου σύμπαν εἶδεν τοῦτο (avec quelques variantes), suivi par Sh τοῦτο σύμπαν εἶδεν et par C, et P ont lu ולבי ראה את (cf. I, 16). Bick. Mc N. Haupt, Zapl. Bart. GB préfèrent cette leçon; Driv. (*H.T.* 206, note), Driv.-Kitt. et BDB hésitent. La leçon de M a pu naître facilement de celle de G par confusion du ו et de ר, le regard du scribe étant passé du א de ראה à celui de את. — Les deux זה se réfèrent à ce qui suit, comme l'indique la conjonction אשׁר après le second; même emploi de אשׁר dans VII, 29; cf. aussi VIII, 12-14. — עֲבָד est un *hapax* dans l'Ancien Testament, et un aramaïsme (KAUTZSCH, *Aram.* p. 70; cf. GK 93 *ww*); cf. en judéo-araméen עוֹבָד et en syriaque ܥܒܕ. — *Dans la main de Dieu* veut dire « en sa puissance, en sa dépendance »; même expression dans Prov. XVIII, 21; XXI, 1. — הכל, qui commence le v. 2, doit être rattaché aux deux mots précédents הכל לפניהם et lu הֶבֶל : « tout devant eux est vanité ». הכל לפניהם « tout est devant eux » n'a pas grand sens dans le contexte, et הכל כאשׁר לכל au début du v. suivant n'en a point du tout, bien qu'on ait essayé d'en tirer : « tout est comme ce qui (est) à tous », c'est-à-dire « tout leur arrive (aux sages et aux justes) comme à tous les autres ». La leçon הבל est celle de G Sh C Σ V; P a successivement les deux leçons, tandis que Jér. omet complètement le mot en litige. G est suivi par de Jong, Ren. Sieg. Mc N. Zapl. Driv.-Kitt. Bart. Klein. (*Th. St. und Kr.* 1909, p. 523). Mais on rend mal le sens du mot en traduisant par « obscur » ou « incertain » comme Σ (dans Jér.) et V *incerta.* « Vanité » a ici comme dans VIII, 10, 14 le sens « d'anomalie » (cf. le com. de I, 2), bien qu'on puisse cependant lui laisser le sens de « chose vaine, stérile et inefficace » : tout est vain en fait d'efforts et de vertu, puisque le même sort atteint le juste et l'impie. לפניהם pourrait signifier « en leur présence », comme dans V, 1, 15, mais veut plutôt dire « à leurs yeux, à leur jugement » comme dans II, 26; Gen. XLIII, 14; Prov. IV, 3; XIV, 12; Néh. II, 5, etc. Le suffixe plur. représente le collectif sing. האדם; cf. Gen. XXX, 43; Ex. I, 20, etc. (KÖN. III, 346 *d*). — Εἰδὼς ὁ ἄνθρωπος (G 'ΑΣ Jér. et Sh, mais qui met ἄνθρωπος sous astérisque), devient ἄνθρωπος εἰδώς dans G (א 147 159) C; en outre, C transporte ἐν τοῖς πᾶσιν, de la fin du v., après μῖσος. — Zapl. retranche du v. le כי initial et הכל לפניהם de la fin. Haupt fait de tout le texte un tissu de gloses diverses. Sieg. l'attribue à Q[4] (le *ḥasid*).

Mais les pensées sont bien celles de Qoh. Il annonce au début du v. le résultat de ses observations. Il le présente en effet en trois propositions juxtaposées, qui toutes dépendent de אשׁר, développent la même idée, et

eux est [2] 'vanité', puisqu'il y a pour tous un même sort, pour le juste et pour l'impie, pour le bon [et pour le méchant], et pour

2. הֶבֶל G Sh CΣV; M הַכֹּל. — Ajouter וְלָרָע après לַטּוֹב avec G Sh C Jér. PV.

---

dont la dernière est suivie de sa preuve (כאשר וגו' au v. 2). 1. L'homme, tout juste et sage qu'il puisse être, reste, en ce qui concerne le succès de ses actions et de ses entreprises, dans une absolue dépendance de Dieu et de son bon plaisir; cf. III, 14-15; VII, 14 *b*; XI, 5; Prov. XVI, 1, 3, 4, 9; XIX, 21; XX, 24; XXI, 1, 30-31; Rom. IX, 15-18. 2. Il ne sait pas de quels sentiments, bienveillants ou défavorables, Dieu est animé à son égard. De sa justice ou de sa méchanceté personnelles, il ne peut conclure que Dieu le traitera avec bonté ou avec rigueur; et par conséquent il est toujours incertain de ce qui peut lui arriver, le bien ou le mal (Knob. Vaih. Ginsb. Hengst. Zöckl. Mc N. Bart.); cf. III, 22; VI, 12; VII, 14 *b*; VIII, 14; IX, 2-3, 11-12; X, 14; XI, 5. Assez souvent on interprète cette seconde proposition « l'homme ne sait pas d'avance s'il aimera ou s'il haïra » (Ew. Hitz. Elst. Del. Wright, Now. Zapl.), d'où il ne faut pas conclure d'ailleurs que les sentiments les plus intimes de l'homme échappent à son pouvoir (cf. Prov. XVI, 1, 9; XIX, 21, qui réservent la liberté intérieure), mais seulement qu'il ignore ce qu'ils seront. Mais cette interprétation est sans aucun rapport avec le contexte, tandis que la précédente s'harmonise avec le sens général du v. et tient compte du fait que les mots « amour et haine » suivent immédiatement l'expression « dans la main de Dieu » : « Le succès des œuvres de l'homme dépend de Dieu : sera-ce l'amour, sera-ce la haine, la faveur ou la défaveur, l'homme l'ignore. » D'autre part Wild. explique : « De ce qui lui arrive de bien ou de mal l'homme ne peut rien conclure quant aux sentiments de Dieu à son égard »; et déjà s. Jérôme écrivait : *Et quicumque adversa sustinent, utrum per amorem Dei sustineant ut Job, an per odium, ut plurimi peccatores, nunc habetur incertum.* En réalité Qoh. ne se préoccupe pas précisément ici des sentiments cachés de Dieu envers les hommes, mais des dispositions de bienveillance ou de défaveur qu'il leur témoigne par les conduites de sa Providence (cf. II, 24 *c*-25; III, 13; V, 18). 3. Tout arrive à tort et à travers, au moins aux regards de l'homme, et le monde paraît marcher au rebours du bon sens, puisque les événements n'y sont pas réglés par la justice et la sagesse. Les vv. 2-3 administrent la preuve de cette affirmation.

2. כאשר (M P T) « conformément à ceci, que ... attendu que » a été lu באשר « parce que » par G ἐν τοῖς (πᾶσιν) corruption probable de ἐν οἷς devant τοῖς πᾶσιν (cf. VIII, 16; XI, 5 où באשר est traduit ἐν οἷς), par Sh Σ V, tandis que C et Jér. l'omettent complètement. La leçon de G a les préférences de Mc N. Zapl. Driv.-Kitt. Bart. Mais on peut maintenir M. — מקרה ne désigne pas exclusivement la mort, mais l'ensemble de la destinée, c'est-à-dire, pour le bon et le méchant, un lot égal de biens et de maux en cette vie et sans doute une mort pareille ensuite; c'est ce qui ressort de VIII, 14

le pur et pour l'impur, et pour celui qui sacrifie et pour celui qui ne sacrifie pas. Comme il en est du bon, ainsi en est-il du pécheur; il en est du jureur comme de celui qui révère le serment.

et IX, 3. — לטוב n'a pas de pendant dans M. Pour ce motif, et aussi parce que la moralité a déjà été mentionnée dans l'opposition du juste et de l'impie, Död. Bauer, Bick. Wild. Sieg. Zapl. Bart. le considèrent comme une glose inspirée de כטוב qu'on lit plus loin. Mais le fait que tous les témoins sans exception garantissent לטוב n'est pas en faveur de cette hypothèse. Au contraire, G καὶ τῷ κακῷ Sh C Jér. PV, c'est-à-dire toutes les versions anciennes, sauf T, ont en addition à M וְלָרָע, et cette addition est sans doute à accepter avec Houb. v. der Palm, Spohn, Ren. Haupt, Driv.-Kitt. — Les termes « pur et impur » peuvent viser aussi bien la pureté morale, comme dans Ez. XXXVI, 25; Os. V, 3, que l'état de pureté légale. — Les esséniens se refusaient à offrir des sacrifices sanglants (SCHÜRER, II, p. 663), mais il s'agit ici de juifs peu religieux qui négligeaient les devoirs du culte. — Sur חֹטֵא, cf. II, 26. — Toutes les versions, même T, ont traduit comme si elles avaient sous les yeux כנשבע au lieu de הנשבע. Or, d'après la leçon de M, le « jureur » est mis en parallélisme avec le pécheur, et par conséquent il fait mal de jurer (voir la traduction); d'après les versions au contraire, le jureur est en parallélisme avec « le bon » et c'est celui qui redoute le serment qui est blâmé : « comme il en est du jureur, ainsi en est-il etc. ». En se basant sur Deut. VI, 13; Is. LXV, 16; Ps. LXIII, 12, on pourrait soutenir que le serment est recommandé comme un acte de religion. Mais ce serait mal comprendre les textes. Le serment par le nom du Dieu, quel qu'il fût, qu'on servait, était d'usage courant. Aussi les passages cités, en ordonnant de jurer *par le nom de Jahvé* et en faisant des promesses à qui jurerait par ce nom, invitaient seulement les Israélites à pratiquer la religion de leur Dieu, à l'exclusion de toute autre. Mais déjà Ex. XX, 7 défend de jurer en vain, et Zach. V, 2 parle aussi mal du jureur (הנשבע) que du voleur, et le v. suivant montre que par « jureur » il entend en réalité le parjure, l'usage habituel du serment entraînant vite à le prêter à faux ou à le violer. L'abus qu'on faisait du serment, particulièrement vers la fin du judaïsme, est encore établi par l'usage des esséniens, qui le prohibaient complètement (SCHÜRER, II, p. 662) et par l'enseignement de Notre-Seigneur (Math. V, 34). V et T ne se sont donc pas mépris en interprétant « jureur » par « parjure ». La pensée de Qoh. est certainement voisine de celle de Zach. Pour lui, l'homme religieux et bon est celui qui, en redoutant le serment, le traite comme une chose grave et digne de respect. Il est donc sûr que M garde la leçon primitive. L'unanimité des versions, et surtout le fait que T, malgré son interprétation de « jureur », est avec elles, ne permettent guère de penser qu'elles aient eu le même texte hébreu que M et qu'elles se soient seulement laissé entraîner par le parallélisme présumé de « bon » et de « jureur ». Elles ont réellement lu כנשבע.

On pourra comparer les affirmations contenues dans ce v. avec la doctrine de Sag. III, 1 ss.; IV, 7; V, 15-23. D'autre part, cf. Job, IX, 22-24.

3 C'est un mal, dans tout ce qui se fait sous le soleil, qu'il y ait un même sort pour tous; et aussi le cœur des fils de l'homme s'emplit (du désir) du mal, et la folie est dans leur cœur pendant leur vie, et ensuite [ils sont réunis] aux morts : 4 car qui 'restera' [ ]? Pour tous les vivants il y a de l'espérance; car un chien vivant vaut

3. יְחֻבְּרוּ; M (v. 4) *qeré* יְחֻבַּר.
4. מִי יִשָּׁאֵר; M מִי אֲשֶׁר.

---

3. בכל ונו׳ a été interprété par Knob. Ginsb. Mot. Ren. comme donnant à רע la valeur d'un superlatif : « c'est un mal entre tout ce qui arrive ». Mais en pareil cas, l'adjectif est régulièrement précédé de l'art. (Jos. xiv, 15; Jug. vi, 15; Cant. i, 8; cf. Wright). Le sens de l'expression est : un mal général, universel même, qui n'a pas un caractère d'exception, mais de règle, et qui gâte tout ce qui se fait (sans doute par Dieu; cf. viii, 17) sous le soleil. — אשר est explicatif de זה (cf. v. 1). — Ici encore מקרה אחד exprime l'égalité de condition du bon et du méchant dans la vie aussi bien que dans la mort : ce mal ne se manifeste-t-il pas « dans tout ce qui se fait »? Cette égalité de condition est un mal en soi, un désordre, puisque c'est une violation de la justice et de l'ordre moral; mais de plus (וגם) elle a ce funeste effet de favoriser le développement de l'immoralité chez les hommes. — Sur מלא, cf. viii, 11. — הוללות, d'après le contexte, prend le sens d' « inconduite » (cf. vii, 25). — Le suffixe de אחריו (M et probablement T) est rendu par un pluriel dans G καὶ ὀπίσω αὐτῶν Sh CΣ τὰ δὲ τελευταῖα αὐτῶν P; cf. Jer. V *et post haec*. Ce plur. a dû être introduit sous l'influence de ceux qui précèdent. Il n'a aucune chance d'être original; on n'a jamais dit : « après *eux, ils* vont chez les morts ». אחריו doit être traduit par « après cela » ou « ensuite » (Ew. [cf. *Lehrb.* 220 *a*, note 1], Hitz. Elst. Grätz, Mot. Ren. Gietm. Rüet. Kön. [III, 10], Wild. Haupt, Zapl. Bart.). Ce sens s'impose ici, comme dans Jér. li, 46; cf. le com. de iii, 22. Sieg. corrige en וְאַחֲרִיתוֹ « et sa fin » d'après Σ, que Driv.-Kitt. suit plus exactement encore וְאַחֲרִיתָם « et leur fin ». Mais Σ est ordinairement le moins littéral des traducteurs grecs : il a dû chercher à faire un sens avec un texte difficile. — « Chez les morts! » traduction habituellement reçue, serait une expression brève et rapide comparable à Is. viii, 20. C « ils iront » et V *deducentur* sont seuls à suppléer le verbe, seuls aussi à le faire, au début du v., après « un même sort » (C « arrive », V *eveniunt*). Sur יְחֻבְּרוּ qu'on a pris au v. suivant en ajoutant la désinence du plur., voir le com. de ce v.

Haupt fait des vv. 3-6 une série de gloses prosaïques. Grég. Thaum. met tout le discours (3-10) dans la bouche des insensés.

4. Le *kethib* יְבֻחַר, imparf. *pou.* et cas unique de cette forme (mieux vaudrait lire l'imparf. *niph.* יִבָּחֵר), a le sens d'« être choisi ». Ginsb. de Jong le maintiennent et traduisent : « Car quel est celui qui est excepté (de la mort)? Pour tous les vivants il y a de l'espérance ». Mais « être choisi » n'est pas

« être excepté ». Il est à noter cependant que l'accentuation massorétique favorise cette coupe de phrase en plaçant sur יבחר un des principaux accents disjonctifs, le *Zaqeph qaton* (un seul mss. accentue autrement; cf. Wickes, p. 74). Le *qerê* יְחֻבַּר « être associé », imparf. *pou.*, est écrit par 22 mss. K. de R. et était déjà lu par les anciennes versions (G κοινωνεῖ Sh CΣ P Jér. T). On traduit communément « car (pour) quiconque est associé à tous les vivants, il y a de l'espérance ». Mais la raison d'être du « car » initial n'apparaît pas clairement; la formule « être associé aux vivants » pour dire « être en vie » est singulièrement cherchée; enfin la présence de « tous » devant « les vivants » ne s'explique pas. Au contraire, dans la traduction de Ginsb., כי et כל sont naturels et en quelque sorte nécessaires. A celle-ci on ne peut guère reprocher que le sens accordé à יבחר. Peut-être pourrait-on le remplacer par יִפָּדֶה et, en faisant de מי אשר un interrogatif, comme dans Jug. xxi, 5, traduire : « car qui sera racheté (de la mort) »? (cf. Ps. xlix, 8, dans Baethgen, *Die Psalmen*, Göttingen, 1899, et dans Duhm, *Die Psalmen*, Tübingen, 1899, pour l'expression, et pour la pensée Job, xxxiii, 24). Mais l'absence peu explicable de tout verbe à la fin du v. précédent donne à penser que le texte est plus troublé qu'on ne le croit communément. יְחֻבְּרוּ ne serait pas mal placé à la fin du v. 10 et pourrait être entendu dans le sens de l'expression « être réuni à son peuple » (cf. B. S. xii, 14). אשר, qui surabonde après le מי interrogatif, ne serait-il pas une corruption de יִשָּׁאֵר « rester » (se dit de ceux qui sont sauvés), « survivre » (cf. Gen. xiv, 10; Deut. vii, 20; Is. iv, 3, etc.)? Le י initial sera tombé par haplographie et deux lettres auront été interverties pour faire un sens. — בטחון est rare en hébreu biblique (II R. xviii, 19; Is. xxxvi, 4), mais usité en néohébreu. — Ici et au v. suivant se présente, un peu comme dans viii, 6-7, une série de propositions introduites par כי : chacune d'elles motive ou explique celle qui la précède immédiatement. — Dans לכלב, le ל « quant à » (cf. Budde, *ZATW*, 1889, p. 156) introduit une sorte de *casus pendus* qui met en relief le sujet. Sur l'origine présumée de ce ל, particule emphatique, et non plus préposition, voir GK 143*e* et Kön. III, 351 *d*. L'art. est employé devant אריה parce que cet animal est considéré comme présent.

Le chien, animal impur, est en Orient un objet de mépris (I Sam. xvii, 43; xxiv, 15; II Sam. iii, 8; ix, 8; xvi, 9; Math. xv, 26; Apoc. xxii, 15), tandis que le lion est le symbole de la force (Gen. xlix, 9; Is. xxxviii, 13; Lam. iii, 10; Os. xiii, 7; Job, x, 16). La pensée n'est pas précisément que le chien vivant est plus heureux que le lion mort, mais : mieux vaut être le dernier des animaux et être en vie, que le premier d'entre eux et être mort. La vie la plus misérable est encore préférable à la mort, parce que tant que l'homme vit, il y a pour lui espoir d'activité et de jouissance (cf. vv. 7-10).

Sieg. attribue ce v. à Q² (le glossateur épicurien), parce qu'il contredit Qoh. iv, 2. Mais si Qoh. se plaint souvent et amèrement de la vie, et va même jusqu'à la déclarer pire que la mort, ce n'est pas qu'il la déteste, c'est seulement qu'il l'aime au point de lui demander plus qu'elle ne peut donner. Cet amour de la vie rend très naturelle sa réflexion présente. En pure logique iv, 2 et ix, 4 sont peut-être contradictoires; au point de vue psychologique

mieux qu'un lion mort;
[5] car les vivants savent qu'ils mourront, mais les morts ne savent rien et il n'y a plus pour eux de récompense, car leur mémoire est oubliée.
[6] Leur amour, aussi bien que leur haine et leur jalousie, a déjà péri, et ils n'auront plus jamais part à tout ce qui se fait sous le soleil.
[7] Va, mange avec joie ton pain et bois ton vin d'un cœur content,

les deux pensées sont nées d'un même sentiment, et la même personne a pu successivement les concevoir et les exprimer.

5. On remarquera la paronomase sans doute intentionnelle entre שָׂכָר « récompense, salaire » et זֵכֶר « souvenir ». La seconde partie du v. (la première sera plus facile à expliquer ensuite) ne signifie pas que Qoh. se contenterait au besoin, pour le juste et le sage, de l'immortalité de la mémoire, ni même qu'à ses yeux, comme à ceux de Ben Sira (Eccli. XXXIX, 9-11; B. S. XLIV, 8, 13-15; XLVI, 11-12; XLIX, 1, 13), elle aurait réellement constitué pour eux une récompense. Pour cet esprit très positif, être oublié, n'être plus mentionné et n'avoir plus de nom (car telle est bien la force du texte), c'est ne plus compter ici-bas, en un mot ne plus avoir aucune part à la vie (cf. v. 6). Cette interprétation s'accorde avec la conception générale de l'Ancien Testament d'après laquelle les morts sont oubliés, non seulement des hommes (Ps. XXXI, 13; XLI, 6; cf. au contraire Sag. II, 4), mais de Dieu même, en ce sens qu'ils n'ont plus aucune part aux bienfaits que Dieu répand sur la terre des vivants (Is. XXXVIII, 18; Job, XIV, 13; Ps. LXXXVIII, 6, 11-13). Dans 5 *a*, la proposition « les morts ne savent rien » est également en harmonie avec l'ancienne doctrine (cf. v. 10; Is. XXXVIII, 18; Job, XIV, 21; Ps. XXX, 10; LXXXVIII, 11-13; CXV, 17). Mais n'est-ce pas un mince avantage pour les vivants de savoir qu'ils mourront? Qoh. userait-il donc d'ironie? Ou bien sa pensée, toute en élévation, s'apparenterait-elle à celle de Pascal : « Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt... »? Admettre l'une ou l'autre hypothèse serait méconnaître le véritable esprit de Qoh. Sa pensée, d'après tout le contexte, peut se traduire ainsi : tandis que les morts ignorent pour toujours le monde et en sont ignorés, et qu'il n'y a donc plus pour eux aucune possibilité de jouissances terrestres, le vivant, lui, peut jouir encore, et, s'il ignore à peu près tout de l'avenir (III, 22 et parallèles), il sait au moins qu'il mourra et cette prévision l'encourage à jouir de la vie tandis qu'il en est temps.

6. *Amour, haine, jalousie* ne doivent point s'entendre des objets que les morts ont aimés ou haïs, lesquels peuvent exister encore, ni passivement, des sentiments dont les morts ont pu être eux-mêmes les objets, mais activement, des passions qu'ils ont éprouvées en leur vie. Qoh. choisit celles qui servent ordinairement de levier à l'action humaine (cf. IV, 4). Les morts n'ont pas plus de sentiment et de volonté que de science ou d'activité (5, 10). Cette représentation du cheol, toute relative à la vie présente, est celle qui domine l'Ancien Testament hébreu.

7. וּשְׁתֵה est ainsi vocalisé à cause de la sifflante (BAER, p. 67); Michaelis

et Hahn écrivent וּשְׁתֵה. — On retrouve לֵב טוֹב, avec le même sens qu'ici, dans Esth. v, 9.

Il est naturel que Qoh., s'il veut exhorter l'homme à la joie, énumère les principaux actes auxquels la Providence a attaché un plaisir, et ceux qui chez tous les peuples font partie des réjouissances privées ou publiques. Le pain et le vin, aliments essentiels (Gen. xxvii, 28; Deut. xxxiii, 28; Lam. ii, 12; Néh. v, 1-5; Tob. iv, 18), désignent d'une façon générale les repas et les banquets. La dernière proposition doit être interprétée : « puisque déjà Dieu a béni tes efforts et donné le succès à tes œuvres ». Qoh. estime que si le travail d'un homme lui a procuré quelques facilités de jouir, c'est une marque certaine que Dieu veut qu'il jouisse en effet, car Dieu seul donne les biens et le pouvoir d'en profiter (ii, 24-25; iii, 13; v, 18; vi, 2, etc.).

S. Jérôme entre ici dans la voie ouverte par s. Grégoire le Thaumaturge (cf. v. 3) et admet que dans les vv. 7-10 l'auteur met en scène et fait parler les philosophes païens : *Nunc quasi errorem humanum et consuetudinem, qua se ad fruenda hujus saeculi bona invicem hortantur, inducit et* προσωποποιΐαν *facit more rhetorum et poetarum, dicens : O homo, quia ergo post mortem nihil es, et mors ipsa nihil est, audi consilium meum, et dum vivis in hac brevi vita, fruere voluptate, utere dapibus, vino curas opprime... Et haec, inquit, aliquis loquatur Epicurus et Aristippus et Cyrenaici, et caeterae pecudes philosophorum.* Sieg. attribue naturellement 7-10 à Q^2 (le glossateur épicurien). Haupt considère la dernière proposition du v. comme une glose.

Hubert Grimme (*Orient. Literaturzeitung*, VIII, col. 432 ss.) a signalé le parallélisme frappant de Qoh. x, 6-9 avec un passage du poème babylonien dont Gilgamès est le héros, supplément à tablette X. col. iii, v. 6-14 (dans P. Dhorme, *Textes religieux*, p. 301 s.).

Lorsque les dieux créèrent l'humanité,
Ils placèrent la mort pour l'humanité.
Ils retinrent la vie entre leurs mains.
Toi, ô Gilgamès, remplis ton ventre,
Jour et nuit réjouis-toi, toi,
Chaque jour fais la fête,
Jour et nuit sois joyeux et content!
Que tes vêtements soient brillants!
Que ta tête soit lavée, lave-toi avec de l'eau!
Considère le petit qui saisit ta main.
Que l'épouse se réjouisse sur ton sein!

Sur sept traits principaux énumérés dans l'épopée de G., six se retrouvent dans Qoh. et à peu près dans le même ordre : la mention de la mort (v. 6), des festins (v. 7), de la joie (v. 7), des vêtements (v. 8 *a*) et de la toilette de fête (v. 8 *b*), et enfin de l'épouse (v. 9). Les plaisirs de la table sont exprimés de façon un peu différente dans les deux auteurs; mais le v. 8 de Qoh. est presque identique à G., les variantes légères de la description s'expliquant fort bien par l'éloignement des temps et des usages. Par contre, le trait si gracieux de l'enfant manque dans Qoh. On remarquera surtout combien l'es-

puisque déjà Dieu est favorable à tes œuvres. [8] Qu'en tout temps tes vêtements soient blancs et que l'huile ne manque pas sur ta tête. [9] Jouis de la vie avec une femme que tu aimes tous les jours

prit des deux textes diffère. Le premier et le dernier trait sont notablement plus réalistes dans l'expression chez le poète babylonien. Sur le premier surtout G. insiste, répétant les mots « chaque jour, jour et nuit », que Qoh. laisse tomber ici, pour introduire il est vrai la même idée au v. suivant (v. 8), mais avec moins d'insistance. La divergence s'accentue au point de vue religieux. Ce point de vue est mentionné seulement au début dans G., il est naturellement polythéiste et ne renferme que la notion de création et la distinction classique entre les hommes mortels et les dieux immortels. Qoh. ajoute la Providence (v. 7 *c*, v. 9 *b*), et Dieu tient dans sa conception une place prépondérante.

La similitude des usages juifs et babyloniens explique dans quelque mesure la ressemblance des deux descriptions : les réjouissances devaient revêtir de part et d'autre à peu près les mêmes caractères. Mais si cette seule cause avait agi, le même ordre ne serait pas aussi bien gardé de part et d'autre : que l'on compare à ce point de vue nos deux textes avec le discours des impies dans Sag. II, 5-9, qui contient cependant les mêmes idées. Une certaine dépendance de la part de Qoh. est donc assez vraisemblable, mais il faut se garder de l'exagérer. L'idée fondamentale qu'il développe n'a pas eu besoin d'être empruntée par lui à personne (voir l'*Introd.* p. 98 ss.). Il ne peut guère dépendre de l'épopée de G. que pour la forme de sa description, et en ce sens seulement qu'il aurait été guidé en l'écrivant par des réminiscences, non pas de l'épopée elle-même, mais d'œuvres littéraires, de chants peut-être, inspirés ou dérivés d'elle à une date plus ancienne. C'est à cette origine qu'il faudrait attribuer le caractère métrique que prennent 7 *a* et 8 dès qu'on les allège, le premier, de לך et le second, de בכל עת, additions probables de Qohéleth.

8. L'usage des vêtements blancs ou éclatants pour les jours de fête est attesté par Jud. x, 3; Esth. VIII, 15 (cf. II Sam. XII, 20; XIX, 24), et celui de répandre de l'huile parfumée sur sa tête aux mêmes occasions, par II Sam. XII, 20; Am. VI, 6; Ps. CIV, 15; Sag. II, 7, tandis qu'on omettait ces onctions dans le deuil (II Sam. XII, 20; XIV, 2; Dan. X, 3). L'une et l'autre pratique devinrent par là même le signe et le symbole de la joie (cf. Ps. XXIII, 5; XLV, 8; Prov. XXVII, 9, qui mentionnent l'huile d'allégresse, et pour les vêtements blancs la Michna, *Semaḥoth,* II, 10 et le Talmud, *Chabbath*, 114 *a*, *Ioma*, 39 *b*, textes cités par Del.).

Zapl. retranche יהיו pour des raisons métriques.

9. אשר *secundo* représente sans doute ימי comme dans V, 17; VIII, 15. — כל ימי הבלך est omis par 7 mss. K. de R. G (A 68 106 155 252 253 254 261 298) Jér. T. G ne devait pas avoir ces mots à l'origine, car dans G (B) ils portent l'empreinte d'Aquila πᾶσαι ἡμέραι ἡμέραι (corruption de πᾶσαι αἱ ἡμέραι) ἀτμοῦ σου, et dans les autres mss. (ℵCV 147 157 159 161 248 296) ils revêtent une autre forme πάσας ἡμέρας ματαιότητός σου, qui est celle suivie par Sh. Cette

de ta vie de vanité qu'il te donne sous le soleil [ ], car c'est ta part dans la vie et dans ton travail, auquel tu te fatigues sous le soleil. [10]Tout ce que ta main trouve à faire, fais-le avec ta force ; car il n'y a ni œuvre, ni science, ni intelligence, ni sagesse, dans le cheol où tu vas.

9. Retrancher כל ימי הבלך avec G (A 68) Jér. T.

---

addition, due à une dittographie, doit être retranchée (Del. Now. Eur. Sieg. Mc N. Haupt, Zapl. Bart.). D'autre part, אשר נתן לך תחת השמש כל ימי הבלך manque dans 10 mss. de R., dans G (106 261) et P. La cause de cette omission doit être une distraction d'un copiste dont le regard aura passé par mégarde de הבלך *primo* à הבלך *secundo.* Si cette explication est juste, il est par là même établi que les témoins cités avaient déjà l'addition כל ימי הבלך, et par conséquent il n'y a pas lieu d'invoquer P, ainsi qu'on le fait généralement comme témoin de l'absence de ce doublet. — Un ms. K. supplée אלהים après נתן, et T ajoute le nom divin; G et V ont lu le *niph.;* d'après v, 17 et VIII, 15, il ne peut y avoir aucun doute sur le sens. — הוא doit être maintenu, bien que les mss. orientaux aient היא pour *kethib.* Ce pronom est un neutre qui représente les jouissances énumérées dans 7-9. La formule masculine peut s'expliquer par l'attraction de חלקך (cf. III, 22; v, 17; VII, 2), mais elle pourrait exister aussi sans cette circonstance (cf. III, 14, 15; v, 18; VIII, 15). — Haupt retranche du v. אשר נתן וגו' jusqu'à הבלך et en outre אשר אתה עמל; Zapl. rejette תחת השמש *primo,* כל ימי הבלך et בחיים ו, mais ajoute האלהים après נתן־לך.

L'absence de l'art. devant אשה n'autorise pas à interpréter avec Ginsb. et Bart. et à la suite de s. Jérôme : *quaecumque tibi placuerit feminarum ejus gaude complexu.* Qoh. n'a en vue que les jouissances normales de la vie humaine (cf. II, 1-3; VII, 25-26; IX, 3, et voir l'*Introd.* p. 189 s.). On ne peut non plus prétendre qu'il y ait contradiction entre ce v. et VII, 26. La femme sans doute est loin d'apporter à l'homme le bonheur qu'elle semble lui promettre. Elle est cependant la compagne naturelle de sa vie et peut contribuer à la joie de son existence. La richesse aussi est vaine (II, 4-8 *a,* 22-23, etc.) et cependant Qoh. conseille d'en jouir (v, 18; VI, 2). L'exhortation contenue dans ce v. n'est pas quelque chose d'unique dans la Bible. Les Proverbes recommandent aussi les mêmes jouissances licites (v, 18-19; XVIII, 22), alors qu'ils s'élèvent avec énergie contre les désordres des mœurs (II, 16 ss.; v, 8 ss.; VI, 24 ss.; VII, 6 ss.). On peut comparer aussi B. S. XIV, 11-16. Dans Sag. II, 5-9, au contraire, l'exhortation au plaisir est mise dans la bouche des impies.

10. *Tout ce que la main trouve à faire,* c'est « tout ce qui se présente à toi que tu puisses faire » (cf. Lév. XII, 8; XXV, 28; Jug. IX, 33; I Sam. X, 7; XXV, 28). On rattache le plus souvent בכחך à ce qui précède, conformément à l'accentuation ordinaire : « ce que ta main trouve à faire avec ta force ». Mais plusieurs mss. accentuent לעשות בכחך (WICKES, p. 139), permettant de join-

11 Je me suis tourné et j'ai vu sous le soleil que la course n'est pas aux agiles ni le combat aux vaillants, et il n'y a pas non plus de pain pour les sages, ni de richesse pour les intelligents, ni de faveur pour les savants; car le temps et le sort (adverses)

dre ce mot à ce qui suit, comme l'ont fait GVT (cf. Gen. XXXI, 6). Del. croit que dans ce cas on devrait avoir בכל כחך, ce qui ne paraît pas nécessaire, car on peut entendre : « emploie ta force à le faire ». G et Sh ont lu ככחך. — שאול est le mot particulier aux Hébreux pour désigner le séjour des morts. Le tableau qui est fait de ce séjour dans Qoh. ne diffère pas de l'idée qu'en donne le reste de l'Ancien Testament : cf. v. 5. — Haupt écarte du v. אשר אתה הלך שמה; Zapl. retranche, d'une part ידך, de l'autre וחשבון ודעת וחכמה.

La mention du cheol n'autorise pas l'interprète, quoi qu'en dise Sieg., à refuser à Qoh. la paternité de ce v., sous prétexte que dans III, 22; VI, 6 il envoie après la mort l'homme tout entier à la poussière. Le Ps. XXX, qui croit au cheol (v. 4), parle aussi de l'homme comme retournant à la poussière (v. 10). Voir d'ailleurs le com. de III, 22.

Il reste à remarquer que le pessimisme de Qoh. ne sombre pas plus dans le découragement que dans l'excès de la jouissance. Il conclut à l'activité, ce qui achève de démontrer qu'il se prononce de toutes façons en faveur de l'acceptation de la vie normale.

VI. IMPUISSANCE DE L'EFFORT ET DU TALENT A ASSURER LE SUCCÈS, IX, 11-16; X, 5-9, 14 *b*; XI, 5.

Les réflexions de Qohéleth sur ce sujet sont trois fois interrompues par des sentences du *ḥakham*. Le mérite, en aucun ordre, ne suffit à assurer le succès, IX, 11, car tout dépend des circonstances, et tous sont sujets aux accidents, 12. Exemple d'un acte remarquable de sagesse, 13-15 *a*, qui n'obtint à son auteur ni la récompense ni la considération qu'il méritait, 15 *b*-16. Voir la suite de ce développement à X, 5 ss.

11. L'inf. absolu ראה succède à un verbe au mode défini et le continue (GK 113 *z*); le premier verbe exprime en réalité une modalité de l'action signifiée par le second : « j'ai vu encore » (GK 120 *d*; Kön. 389 *r*). — *Sous le soleil* est anticipé dans la proposition principale et serait plus logiquement placé dans la subordonnée. — מרוץ est un *hapax* au lieu de la forme féminine מְרוּצָה, usuelle en hébreu biblique et en néohébreu. Tous les noms désignant des personnes dans ce v. ont l'art., comme représentant une classe tout entière. — La mention de la course invite à se demander si les jeux grecs existaient déjà à Jérusalem au temps de l'auteur. Ils ont été introduits sous Antiochus Épiphane (174-164) : cf. I Mac. I, 14-15; II Mac. IV, 9-14. Mais II Sam. XVIII, 19-32 montre que les coureurs ont existé fort anciennement chez les Hébreux, ce qui peut suffire à légitimer notre texte. — Le combat appartient à celui qui remporte la victoire, et celle-ci n'est pas toujours donnée aux plus vaillants (cf. Ps. XXXIII, 16-17). — לחם et les deux

les atteignent tous. [12] Car l'homme ne connaît même pas son heure : comme les poissons qui sont pris dans le filet fatal et comme les oiseaux pris au piège, comme eux les fils de l'homme sont saisis au temps du malheur, quand il tombe sur eux tout à coup.

noms de choses qui suivent n'ont pas l'art. comme les précédents : le sens des propositions en est légèrement modifié. D'après Qoh. (cf. IV, 13; VI, 8; IX, 15) le sage est généralement pauvre. — פֶּגַע « ce qui arrive, accident » (cf. I R. V, 18, seul passage de la Bible où le mot se retrouve; mais le verbe est fréquent) prend ici un sens nettement défavorable et qui doit réagir sur l'interprétation de עֵת : « tous les hommes dépendent des circonstances et sont sujets aux accidents ». Le talent n'est certes pas inutile pour réussir; mais il est d'autres éléments de succès, extérieurs à l'homme, qui échappent à son pouvoir. Un jour ou l'autre le sort devient contraire et les événements tournent contre nous.

Sieg. attribue ce v. à Q[5] (glossateurs divers). Mais des pensées si pessimistes sont bien de Qoh. et la dernière proposition est particulièrement en harmonie avec une de ses théories les plus caractéristiques (cf. III, 1-11). Il est même possible que l'auteur ait annoncé dans IX, 1 le sujet qu'il traite maintenant. Ce v. affirmait que ni la justice ni la sagesse ne suffisent à assurer le succès : la première partie du chapitre (2-10) a conté les déconvenues de l'homme de bien, la seconde (11 ss.) expose les mésaventures du sage.

12. מְצוֹדָה, au lieu de מָצוֹד (VII, 26) ou מְצוּדָה, se trouve ici seulement et dans B. S. IX, 3 au sens de « filet ». — יוּקָשִׁים est pris généralement pour un part. *pou.* dont la préformante aura été omise (GK 52 *s*; Köx. I, 408), et on cite, en exemples de formes pareilles. Ex. III, 2; Jug. XIII, 8, etc. En outre, le redoublement de la seconde radicale aurait été supprimé et compensé par l'allongement de la voyelle précédente (cf. GK 20 *n*). Schwally (*ZATW*, 1890, p. 176) pense qu'on devrait lire le mode personnel יֻוקְשׁוּ. Mais le part. convient mieux, car il s'agit d'un fait qui se répète ou se renouvelle, et les deux verbes précédents sont à ce mode. Il se pourrait que le מ initial ait disparu par haplographie, la dernière lettre du mot qui précède étant un ם, et qu'on dût lire מְיוּקָשִׁים. Driv.-K. propose le part. *niph.* נוֹקָשִׁים. Il n'y a d'ailleurs pas d'autre exemple certain de l'emploi du *pou.*, car יוקש dans B. S. XXXI, 7 peut aussi bien être le *niph.* — עת est à l'état construit et régit רעה qui est un substantif : cf. יום רעה dans VII, 14. — Sieg. Haupt, Zapl. Driv.-Kitt. veulent retrancher רעה *primo* comme une dittographie de רעה *secundo*. En outre, Haupt rejette כי et פתאם; Zapl., כי et כהם. Καλῷ pour κακῷ dans G (B) ne peut être qu'un lapsus.

En raison des comparaisons employées dans ce v., la plupart des com., à la suite de s. Jérôme, entendent « le temps de l'homme » de l'heure de sa mort (cf. VII, 17). Cependant, si l'on tient compte du v. 11, il apparaît que l'auteur a en vue le temps de l'insuccès et de l'adversité : la mort n'est pas

13 (En) ceci encore j'ai vu (un acte de) sagesse sous le soleil, et celle-ci m'a paru grande : 14 (il était) une ville petite et là un petit nombre d'hommes, et un grand roi marcha contre elle et l'investit, et bâtit

14. מְצוּרִים G Σ PV; M בְּצוֹדִים.

---

exclue, mais il ne s'agit pas de la mort seulement. La dernière proposition : « quand le malheur tombe sur eux », confirme cette interprétation. Le v. 12 motive la dernière proposition du v. précédent : les hommes les plus sages et les plus habiles n'évitent pas les catastrophes, parce que celles-ci ne peuvent être prévues. Comme l'oiseau attiré par l'appât, l'homme croit aller au succès au moment même où il donne tête baissée dans un piège.

Sieg. attribue le v. 12 à Q^2 (le glossateur épicurien).

13. Les verbes qui expriment la perception prennent volontiers deux compléments directs, le second ayant pour but de déterminer le point de vue spécial sous lequel le premier est perçu (cf. GK 117 *h*; Kön. III, 327 *v*). C'est bien ici le cas; l'ordre des mots ne permet pas de considérer זה comme adjectif démonstratif de חכמה. G traduit très exactement : καίγε τοῦτο ἴδον σοφίαν. זה est vocalisé au fém. par attraction du substantif; cf. v, 15, etc. D'après Kön. III, 45, la forme féminine n'aurait peut-être pas été dans l'intention de l'auteur. De fait, 5 mss. de R. écrivent זֶה, qui a été lu aussi par T; cf. IX, 1 où זֶה désigne aussi le neutre. — חָכְמָה a un sens concret « un acte de sagesse »; nous dirions bien en ce sens « une habileté ». — אֵלַי est au lieu de לְפָנַי, comme לְ dans Jon. III, 13; Esth. x, 3; cf. Qoh. II, 17.

Sieg. attribue IX, 13-X, 3 à Q^3 (le *hakham*), toute cette section étant consacrée à l'éloge de la sagesse. Mais Qoh. n'a jamais prétendu que la sagesse fût complètement inutile. Il lui reconnaît même formellement des avantages (dans II, 13-14, que Sieg. lui enlève naturellement, mais aussi dans II, 21 et IV, 13 qu'il lui laisse). Il nie seulement que le sage en retire le bénéfice qui conviendrait (cf. II, 14 *b*-16). Or, l'histoire racontée dans 13-16 démontre que si la sagesse peut avoir des résultats heureux, le sage lui-même n'en a point de profit : elle ne fait qu'illustrer la doctrine de Qoh., bien loin de la contredire.

14. *Une petite ville et en elle* (en laquelle était) *un petit nombre d'hommes* est mis en tête de la phrase, sans copule, comme une sorte de *casus pendus* repris ensuite par אליה. L'auteur dit « hommes » (de garnison) et non pas « habitants »; la garnison eût pu être considérable, même dans une petite ville. — *Un grand roi* rappelle la phraséologie employée chez les Grecs en parlant des rois de Perse (Βασιλεὺς ὁ μέγας, μέγας βασιλεύς), mais le terme a pu désigner un autre monarque (cf. Is. XXXVI, 4). — On remarquera dans ce v. et le suivant l'usage du parfait, là où dans l'ancienne langue on aurait eu l'imparfait consécutif (GK 112 *pp*, note 1). — מצודים au sens de « retranchements, circonvallations » est un *hapax;* mais 2 mss. de R. G χάρακας Σ P V ont lu מְצוּרִים qui désigne en effet des travaux d'investissement (cf. Deut. XX, 20;

contre elle de grands 'retranchements'. [15] Et il s'y trouva un pauvre homme sage, et celui-ci sauva la ville par sa sagesse. Et personne ne se souvint de ce pauvre homme. [16] Et j'ai dit : « La sagesse

Ez. IV, 2; Mich. IV, 14, etc.). Cette leçon est reçue par Winckl. (*Altor. Forsch.* IV, 353), Mc N. BDB, Driv.-Kitt., et paraît vraisemblable.

15. On reconnaît communément que dans מָצָא la troisième personne exprime le sujet indéfini (voir GK 144 *d* et cf. I, 10). Cependant Ew. Del. Wright, Kön. (III, 323 *e*) pensent que « le roi » est sujet de ce verbe comme des précédents. — G (A) V ont lu le ו devant חכם, et 114 mss. K. de R. l'ont en effet. Le *pi.* prend fréquemment le *pathah* dans la seconde syllabe, en particulier devant le *maqqeph* (voir GK 52 *l* et cf. XII, 9) : c'est la raison de la vocalisation de וּמִלַּט. — La plupart des com., à la suite de Grég. Thaum. Jér. Olymp. et du Targum, traduisent זכר comme on l'a fait ci-dessus et l'entendent d'un souvenir reconnaissant. Au contraire Vaih. Zöckl. Grätz, Mot. Ginsb. traduisent par le plus-que-parfait « personne n'avait pensé à lui (auparavant) », en raison de la réflexion contenue dans le v. suivant. Mais pour que l'exemple soit démonstratif et confirme le principe émis au v. 11, il est nécessaire que le sage ne trouve auprès de ceux qu'il a sauvés que de l'ingratitude. On verra que le v. 16 s'accorde fort bien avec cette interprétation. Mc N. traduit « ... un homme pauvre et sage qui aurait sauvé la ville (cf. Ex. IX, 15; I Sam. XIII, 13), mais on ne pensa pas à lui ». Mais Qoh. a annoncé un trait de sagesse, et si l'on adopte une pareille traduction, aucun trait de ce genre n'est réalisé.

Zapl., à la suite de V *deinceps*, ajoute (ו)אַחַר au début de la dernière proposition pour faire le mètre.

Plusieurs com. ont cherché à déterminer la ville et le siège auxquels il est fait allusion dans 14-15. Ew. a pensé à Athènes sauvée par Thémistocle, Hitz. à Dora assiégée par Antiochus III le Grand en 218 avant J.-C. (I Mac. XV, 11). Plump. mentionne le siège de la même ville par Antiochus VII Sidetes (JOSÈPHE, *Ant. Jud.* XIII, VII, 2). Wright se prononce pour Abel beth Maaca investie par les troupes de David (II Sam. XX, 15-22) et Haupt estime enfin qu'il s'agit du siège de Bethsur par Antiochus V Eupator, en 163 avant J.-C. (I Mac. VI, 31; II Mac. XIII, 19). Mais quand les détails ne manquent pas sur les faits de guerre qu'on nous signale, ils sont en désaccord formel avec les circonstances caractéristiques marquées par Qoh.; voir l'*Introd.* p. 110 ss. Abel beth Maaca en particulier ne fut pas assiégée par David en personne, mais par Joab; il est vrai qu'elle fut délivrée par un acte de sagesse, mais cet acte fut le fait d'une femme, et qui n'a pas été oubliée, puisque la Bible nous a transmis non pas sans doute son nom, mais au moins le récit de son habile entremise. Wright suppose que Qoh. a modifié les données de ce récit pour l'adapter à son but. Mais alors quelles garanties d'historicité présente sa relation et pourquoi supposer qu'il relate tel incident plutôt que tel autre?

16. L'emploi du part. dans ce v. et le suivant s'explique par le caractère de

vaut mieux que la force, mais la sagesse du pauvre est dédaignée et ses paroles ne sont pas écoutées. »

constance des vérités énoncées (cf. GK 116 *n*). — La première sentence est la conclusion naturelle de 15 *a*, et les deux autres tirent la moralité de 15 *b*. Il n'y a donc pas contradiction entre ce v. et le précédent. On objecte : « Si ce pauvre a sauvé la ville, c'est donc qu'on l'a écouté et que sa sagesse n'a pas été dédaignée ». Cette objection, si elle était valable, atteindrait toutes les interprétations du v. 15, celle de Vailh. etc., aussi bien que la plus commune. Mc N. serait seul à y échapper parce qu'il suppose, bien à tort, que le sage n'a rien sauvé du tout. Mais si tant est qu'on ait écouté le sage dans cette circonstance, il n'y aurait là qu'une exception apportée, sous le coup de la nécessité, à la loi commune, qui est le dédain des paroles du pauvre. Personne n'avait pris garde à lui auparavant, et on ne lui donna pas davantage ensuite dans la ville une situation en rapport avec son mérite, ni le service rendu ne fut récompensé. Mais au fait, l'a-t-on écouté, même un instant? Nous n'en savons rien, car nous ignorons par quel moyen il délivra les assiégés, et s'il fut nécessaire pour obtenir ce résultat de persuader la plupart ou même un petit nombre d'entre eux.

La pensée contenue dans 16 *a* a beaucoup d'analogie avec VII, 19. Sur celle de 16 *b*, cf. B. S. XIII, 22. — Bick. rejette de ce v. la dernière proposition; Haupt fait de même pour les deux dernières et retranche encore de la première אני טובה. Zapl. au contraire ajoute לאמור après אני.

Sixième groupe de sentences :
Éloge de la sagesse et des sages, IX, 17-X, 4.

IX, 17-X, 4 constitue un nouveau groupe de sentences. Le développement précédent de Qoh. n'est cependant pas terminé; il reprendra dans X, 5-9 et se continuera dans 14 *b*, pour s'achever dans XI, 5. Le reste du contenu de IX, 17-XI, 6 se compose de sentences des sages, lesquelles s'intercalent à travers les réflexions de Qoh., parfois à titre de gloses ou de correctifs. IX, 17-X, 4 fait l'éloge du sage et de la sagesse, sauf le dernier v. qui donne un conseil sur la conduite à tenir envers le prince. Les premières sentences au moins ont été suggérées par la réflexion de Qoh. au v. 16. On a déjà dit que Sieg. attribue IX, 13-X, 3 au *ḥakham*. Pour Mc N. et Bart., IX, 17-X, 3 seulement sont l'œuvre des sages.

Il n'est pas toujours aisé de déterminer avec certitude quels versets, parmi ceux qu'on attribue aux sages, réalisent la forme métrique. Dans la présente coupure (IX, 16-X, 4), Bick. reconnaît cette forme à tous les vv., sauf le dernier; mais si l'on excepte X, 2, il n'en est pas auquel il ne fasse subir quelque mutilation pour y trouver le compte de syllabes qu'il désire. Il faut en dire autant de Haupt sur le point des corrections; celui-ci réussit en outre à donner une allure poétique à X, 4, en lui ajoutant au contraire un stique. Zapl. réalise sa théorie sans additions ni retranchements, excepté pour X, 1 où il n'est pas blâmable de supprimer un mot. De même Driv.-Kitt., mais qui

17 Les paroles des sages (proférées) avec calme sont écoutées mieux que les cris d'un chef au milieu des insensés.

laisse x, 3-4 à la prose. Bart. ne dispose en vers que x, 1-2. En réalité, x, 2 seul présente une forme métrique incontestable, tandis que 3-4 sont sans doute prosaïques. Le style sentencieux et parallélique de IX, 17-x, 1 donne à penser cependant que ces vv. appartiennent à la poésie, bien qu'il y eût à redire au point de vue métrique.

17. Comme il arrive que le qualificatif ne soit pas exprimé devant le מִן du comparatif (cf. GK 133 *e*; Kön. III, 308 *c*), la plupart des com. traduisent : « Les paroles des sages écoutées dans le calme valent mieux que etc. » (Zirk. Ew. Elst. Del. Sieg. Rüet. Mc N. Bart.). Mais Wright, à la suite de G Jér. VT, fait tomber la comparaison sur נִשְׁמָעִים : « Les paroles des sages... sont mieux écoutées que etc. ». La masse des interprètes a dû être déterminée dans le choix de sa traduction par le souci de ne pas introduire une opposition entre ce v. et le précédent qui porte : « Les paroles des sages ne sont pas écoutées ». Mais ce souci est-il légitime si, tandis que Qoh. parle dans 16, c'est le *ḥakham* qui se fait entendre dans 17? N'y a-t-il pas des chances pour que la pensée de celui-ci diffère de la pensée de celui-là? La traduction de Wright est la meilleure. Le qualificatif ne peut être omis lorsqu'il y aurait amphibologie, et les versions anciennes ne se sont pas trompées en estimant qu'il ne devait pas être suppléé. Quelques interprètes (Knob. Herz. Grätz, Zapl.) essaient de tout concilier en traduisant נִשְׁמָעִים par « dignes d'être écoutées ». Ce serait le seul exemple d'un pareil sens pour ce mot; cf. cependant נֶחְמָד « désirable », Ps. XIX, 11; מְהֻלָּל « digne d'être loué » (?), Ps. XVIII, 4, etc. (GK 116 *e*). — Le parallélisme de מִזַּעֲקַת indique nettement que בְּנַחַת doit être rattaché à דִּבְרֵי חֲכָמִים et non pas à נִשְׁמָעִים : « les paroles des sages (proférées) dans le calme » (Knob. Herz. Grätz, Del. Zapl.; cf. T). L'accentuation massorétique, qui place un accent disjonctif (*tiphḥa*) sous בְּנַחַת, favorise cette interprétation. — Plusieurs com. (Zirk. Del. Wright, Now. Haupt, Bart.) entendent מוֹשֵׁל בַּכְּסִילִים du « premier des fous », c'est-à-dire du plus fou qui soit (cf. II Sam. XXIII, 3; Prov. XXX, 30); d'autres, d'un chef qui fait partie de la classe des fous, périphrase pour dire « un chef insensé » (Knob. Ginsb.); Grätz traduit « un maître en folies », en s'appuyant sur G ἐξουσιαζόντων ἐν ἀφροσύναις (le pluriel de ἐξουσιαζόντων peut être primitif ou résulter d'une dittographie dans l'hébreu; cf. VII, 8). L'accentuation massorétique, en mettant encore un accent disjonctif (*tiphḥa*) sous מוֹשֵׁל, se prononce contre ces façons de comprendre le texte. Une intelligence un peu étroite du parallélisme paraît les recommander. Mais au point de vue du sens, est-il vraisemblable que l'auteur, voulant exalter les sages, soit allé chercher comme terme de comparaison le pire des insensés? L'éloge qu'il fait d'eux est assez mince, si celui au-dessus duquel il les élève n'est que le dernier des sots. Il s'agit bien plutôt d'un chef, d'un de ceux qui exercent l'autorité sur les hommes. Le *ḥakham*, qui est peut-être un peu dédaigneux du vulgaire (cf. Eccli. XXXVIII, 24 ss.), qualifie volontiers d'in-

18 La sagesse vaut mieux que des instruments de guerre,
mais une seule 'faute' détruira beaucoup de bien.

18. חֵטְא P; M חוֹטֶא.

---

sensés les auditeurs auxquels l'orateur populaire s'adresse : les foules se composent-elles jamais de sages? On comprend aussi que pour entraîner une masse d'hommes, un chef doive crier, gesticuler, s'irriter, et qu'il soit assez mal obéi. Au contraire, les maîtres de sagesse (car tandis que Qoh. dans 13-16 mentionnait « un homme sage » et relatait son intervention dans la vie publique, le *ḥakham* a évidemment en vue « les sages » de profession), les professeurs attitrés de sagesse enseignaient sans bruit devant un auditoire restreint et paisible, et ils étaient très écoutés de leurs disciples.

Tel paraît être le sens de ce verset. Il reste néanmoins des difficultés. On ne voit pas bien à quoi font allusion les cris d'un chef civil au milieu de ses administrés, et s'il s'agit d'un chef militaire, comme les vv. voisins (14 et 18 *a*) paraissent l'indiquer, y avait-il donc alors si peu de discipline dans les armées qu'il ne pût se faire écouter? Dans tous les cas la qualification d'insensés appliquée aux auditeurs semble peu justifiée. Ne pourrait-on, en s'inspirant de vii, 4, donner à מוֹשֵׁל le sens qu'il a dans Nomb. xxi, 27 et traduire : « Les paroles des sages proférées dans le calme sont mieux écoutées que les criailleries des chanteurs de chansons (מוֹשְׁלִים en parallélisme avec חֲכָמִים; cf. G pour le plur.) parmi les insensés »? Il est vrai que cette interprétation n'est pas favorisée par le contexte (bien qu'il ne faille pas exiger trop de suite des idées dans un recueil de sentences) et qu'elle ne rend pas compte, aussi bien que la précédente, de l'opposition entre דִּבְרֵי et זַעֲקַת.

Bick. (p. 14 et 83) retranche נִשְׁמָעִים. De même Haupt, qui considère d'ailleurs le v. entier comme une glose.

18. קְרָב est employé en hébreu biblique dans Zach. xiv, 3; Job, xxxviii, 23; Ps. lv, 22; lxviii, 31 (?); xxxviii, 9; cxliv, 1; B. S. xxxvii, 6, et ici, mais non dans II Sam. xvii, 11 (cf. Dhorme, *in loc.*); le même mot existe en araméen biblique, en judéo-araméen, en néohébreu et en syriaque. C'est certainement un aramaïsme (Kautzsch, *Aram.* p. 77). — חוֹטֶא est toujours vocalisé ainsi dans Qoh., sauf vii, 26, par analogie avec les verbes en ל״ה. On ne doit point traduire « celui qui pèche une fois » (V *qui in uno peccaverit* et Jér. au cours du com. *in hebraeo legi potest : et qui peccat unum*), ce qui supposerait אַחַת, mais « un seul pécheur »; cf. Kön. II, p. 227, note 1. P a lu חֵטְא « faute, péché », qui se trouve dans 9 mss. K.; de même Saadia (M. Wolff, *Zur Charakteristik der Bibelexegese Saadia Afajjûmîs*, dans *ZATW*, 1884, p. 243). « Faute » s'oppose mieux à « sagesse », et de cette leçon il résulte pour 18 *b* un sens qui s'harmonise avec celui de x, 1; cf. vii, 7 où l'on fait entendre que le sage n'est pas à l'abri des faux pas. חֵטְא est reçu par Död. Spohn, Winckl. (*Altor. Forsch.* IV, p. 353), Bick. Zapl., et mentionné favorablement par Sieg. Bart. — הַרְבֵּה peut qualifier טוֹבָה (Kön. III, 318 *e*); cf. v, 16; vi, 11.

X.[1] Des mouches mortes ʽinfectent la préparation' d'huile du [parfumeur :
un peu de folie ʽdétruit la valeur' de ʽbeaucoup de' sagesse.

1. יַבְאִישׁוּ מַעֲשֵׂה שֶׁמֶן G Sh (cf. P); M יַבְאִישׁ יַבִּיעַ שֶׁמֶן. — יְקַר רֹב
תְּאַבֵּד חָכְמָה; M יָקָר מֵחָכְמָה מִכָּבוֹד.

Haupt laisse à Qoh. la première prop. du v., mais en retranchant טובה. Il ne faut pas vouloir établir un lien trop étroit entre ce v. et le précédent, identifier par exemple le « pécheur » de 18 avec le « chef » de 17. Les deux pensées ont ceci de commun qu'elles font l'éloge de la sagesse et des sages, et qu'elles ont été suggérées par l'anecdote qui précède ou plus exactement par la réflexion qui la termine (v. 16). Mais il ne faut sans doute pas en chercher davantage.

X, 1. מות est interprété « mortifères » dans G θανατοῦσαι Sh T et par Knob. Herz. Vaih. Del. Wright, Kön. (III, 306 *d*), Sieg. Wild. (cf. Ps. VII, 14); « mortes » dans P Σ Jér. V et par Ew. Hitz. Elst. Hengst. Ginsb. Now. Mc N. Bart. (cf. Ps. XVIII, 5; CXVI, 3). Pour qu'une mouche gâte un parfum, il suffit qu'elle y meure, il n'est pas nécessaire qu'elle soit venimeuse. Comme d'autre part l'auteur veut dire qu'une cause infime peut amener la ruine d'un très grand bien, « quelques mouches mortes » conviennent mieux à sa pensée que « des mouches venimeuses », lesquelles peuvent être assez redoutables et méritent plus l'attention que le dédain. — Le premier verbe, יבאיש, signifie « gâter, corrompre »; le second, יביע, « jaillir, répandre » et tous deux sont au sing., bien que le sujet soit au plur. Le second manque absolument dans Σ Jér. (mais *Contra Pelag.*, lib. II, *P. L.* XXIII, 541 : *demoliuntur atque corrumpunt*) V et probablement dans T; il est représenté par un substantif dans G Sh σκευασίαν « apprêt, préparation » et dans P σκεῦος « vase ». La plupart des com. interprètent יביע par « faire fermenter », que rien n'autorise, et expliquent que le verbe peut être au sing. avec un sujet au plur. (cf. I, 16; II, 17; Gen. XLIX, 22; Is. LIX, 12; Jon. I, 20), peut-être en raison du sing. מות (Kön. III, 349 *g*). Quelques-uns (parmi lesquels Bart.) le retranchent, soit comme une glose (Sieg. Mc N.) ou une variante (Zapl.), soit comme une dittographie du verbe précédent (Driv.-Kitt.), et mettent יבאישו au plur. (Mc N. Driv.-Kitt.) ou זבוב au sing. (Sieg. Zapl.). Il n'est pas vraisemblable que l'accord du verbe avec le sujet n'ait pas été observé par l'auteur dans le cas présent. On n'obtiendrait d'ailleurs pas un sens satisfaisant ni en harmonie avec le contexte en faisant de זבובי le complément et de שמן le sujet du verbe (cf. Now.). Il est donc probable qu'on doit lire יבאישו. Cette probabilité devient presque une certitude si l'on démontre que le ו du plur. dans ce verbe est actuellement représenté par le י initial de יביע. Ce second verbe n'est certainement pas une glose, car il ne présente aucun sens et יבאישו est très clair. Si glose il y avait, c'est le premier verbe qui serait la glose. Une dittographie peut être invoquée, car l'échange du ש et du ע est admissible. Mais la disparition du א dans le second mot n'est pas motivée, et surtout cette hypo-

thèse n'explique en aucune façon les leçons de G Sh P qui sont cependant très significatives, puisqu'elles s'accordent avec M pour certifier la présence d'un terme embarrassant après יבאיש. Le texte primitif devait être יַבְאִישׁ מַעֲשֵׂה שֶׁמֶן. C'est ce que suppose G σαπριοῦσιν σκευασίαν ἐλαίου. P σκεῦος s'est inspirée de G mal lu ou mal compris. G a fort bien pu rendre מַעֲשֵׂה par σκευασίαν : cf. Nomb. VIII, 4, où le même mot est traduit par κατασκευή. Quant à l'original, מַעֲשֵׂה a pu être suivi du nom de la matière comme dans Nomb. XXXI, 20, et si la locution paraît surchargée, on pourra se reporter à Ex. XXX, 25, qui en matière identique ne l'est pas moins : מַעֲשֵׂה רוקח se lit dans ce texte et aussi dans B. S. XLIX, 1. On voit très bien comment M dériverait de la leçon proposée : le י initial de יביע s'est formé du ו final du verbe précédent ; ב et מ s'échangent facilement ; le י caractéristique de l'hiph. aura été introduit après coup pour mettre יביע à la même forme que יבאיש ; le שׁ de מַעֲשֵׂה aura disparu par haplographie devant שֶׁמֶן, le ה final *mater lectionis* n'étant pas écrit à l'origine. רוקח « parfumeur, fabricant de parfums » (M Σ) devient רֹקַח « unguent, parfum » dans G Sh P Jér. VT qui peuvent aussi bien retenir la leçon primitive.

La seconde partie du v. est également difficultueuse. יקר « précieux, splendide », suivi de מִן est interprété ici « plus pesant que, l'emportant sur » par Del. Wright, Now. Gietm. : « un peu de folie l'emporte sur la sagesse, sur la gloire ». Mais bien que « être lourd » soit le sens de la racine et reste en araméen le sens de l'adjectif, יָקָר n'a pas cette signification en hébreu biblique ni même en néohébreu. L'image de la balance n'est donc pas suggérée par le texte. Knob. Heil. Elst. Ginsb. Rüet. BDB traduisent par « plus important », toujours en se reportant au sens de la racine et parfois en invoquant un aramaïsme. Mais ce sens n'est pas non plus établi, et la proposition obtenue « un peu de folie a plus d'importance que la sagesse, que la gloire » est si peu satisfaisante que la plupart du temps les com. tempèrent cette affirmation en insérant « souvent » ou « dans l'esprit des hommes », toutes réserves que le texte n'indique en aucune façon. Si l'on veut respecter la langue, il faut se résigner à traduire יָקָר par « précieux ». Mais la sentence qui en résulte : « un peu de folie est plus précieuse que la sagesse, que la gloire », représente une idée que le *ḥakham* n'a pu émettre. Que si l'on écrit avec Mc N. « un peu de folie est plus estimée... », on détourne de nouveau l'adjectif de son sens réel pour lui faire exprimer une pensée douteuse. D'ailleurs toutes ces traductions, sauf celle de Del., donnent à 1 *b* une signification qui reste sans aucun rapport avec 1 *a*. La tentative de Hengst. Wild. : « un homme estimé à cause de sa sagesse, à cause de sa gloire, (est gâté) par un peu de folie », n'est pas plus heureuse.

D'autre part, les témoins du texte ne sont pas d'accord. G τίμιον ὀλίγον (B ὁ λόγος) σοφίας ὑπὲρ δόξαν ἀφροσύνης μεγάλης suppose la leçon suivante, différente de M : יקר מעט חכמה מכבוד סכלות רב. Cette leçon a été corrigée sur M par Sh qui écrit מחכמה et remplace רב par מעט. Les autres versions suivent M. Mais P Jér. V et 114 mss. K. de R. ajoutent le ו copulatif devant מכבוד, et P intercale en outre רב à la suite du même mot. Le fait que ce ו manque dans M est significatif. On ne comprendrait pas qu'elle l'eût supprimé s'il avait

2 Le cœur du sage est à sa droite,
et le cœur de l'insensé, à sa gauche.

existé à l'origine chez elle. C'est un mot qu'il était naturel d'ajouter, mais non pas de retrancher. Sa présence dans P Jér. V et 144 mss. K. de R. n'est donc pas une preuve de son caractère primitif, et son absence dans M prouve au contraire qu'il ne figurait pas dans l'original hébreu. Il ne reste donc en somme, en face de M. qu'une leçon divergente de quelque importance, celle de G. Celle-ci est préférée par van der Palm, Zirk. Bart. Mais la pensée qu'on en peut tirer : « un peu de sagesse est plus précieuse que la gloire de beaucoup de folie », ou mieux encore, en faisant de יקר un substantif : « la gloire d'un peu de sagesse vaut mieux (avec ellipse de טוב; cf. IV, 7) que la magnificence de beaucoup de folie », n'a aucun rapport avec 1 *a*; or 1 *a* n'est qu'une figure ou une comparaison, dont l'application reste à faire dans le second membre de la sentence.

Il faut donc en venir aux corrections de texte, dans lesquelles on lit généralement, au lieu de יָקָר, le substantif יְקָר (aramaïsme; cf. Kautzsch, *Aram.* p. 38), et au lieu de מִכָּבוֹד le verbe אבד assez indiqué par le parallélisme de יבאיש. Sieg. suivi par Zapl. propose יְקַר הַחָכְמָה מְאַבֵּד סכלות מעט; Driv.-Kitt. וְיקר החכמה תְּאַבֵּד וגו׳. Le texte primitif était plutôt יְקַר רֹב חָכְמָה תְּאַבֵּד וגו׳. Après l'accident qui a rendu le verbe peu lisible, une haplographie du ר n'aura laissé subsister que la seconde lettre de רב, laquelle aura été facilement prise pour un מ. Ainsi seulement s'explique מחכמה dans M. Quant à G, il repose sur un essai de correction, par interversion de רב et de מעט, dans un texte qui avait déjà מכבוד, mais gardait encore רב. L'existence de ce dernier mot est donc attestée plus ou moins directement par les deux recensions du texte. אבד doit être lu à l'imparfait comme le verbe de 1 *a*; cf. IX, 18 *b*.

Haupt retranche la première moitié du v. comme glose postérieure.

2. לב désigne comme souvent l'intelligence, et l'on admet communément que le ל exprime un mouvement, la droite marquant la bonne direction et la gauche, la mauvaise : « Le sage se dirige bien; l'insensé va de travers ». Sieg. entend seulement que sagesse et sottise impriment à l'homme des directions opposées (cf. Gen. XIII, 9; Is. XXX, 21). Mais la droite a certainement ici un sens favorable et la gauche un sens défavorable. ימן en néohébreu, à l'*hiph.*, est « faire une chose correctement » et הִשְׂמְאִיל « mal faire une chose ». On peut seulement se demander si la construction indique bien un mouvement. Le ל, dans des constructions analogues, exprime aussi bien le repos (cf. I R. II, 19; Ps. CIX, 31; CX, 1), et si une direction, soit normale, soit anormale, est marquée par ימין et שׂמאל, on ne voit pas bien pourquoi ils sont suivis tous les deux du pronom suffixe : la gauche et la droite devraient plutôt dans ce cas être employées absolument comme dans Gen. XIII, 9; Neh. XII, 31, etc. Au fond, la pensée est analogue à celle de II, 13-14 : la clairvoyance et l'habileté sont du côté du sage, la maladresse et l'incertitude, du côté du sot. La droite et la gauche expriment donc la valeur ou l'incapacité

[3] Et aussi quand l'insensé va dans le chemin, son sens est en défaut et 'tous' disent : « C'est un insensé! »

[4] Si la colère du prince s'élève contre toi, ne quitte point ta place; car le calme évite de grandes fautes.

3. כְּשֶׁהַסָּכָל *kethib.* — הַכֹּל G Sh C Jér. T; MΣV לַכֹּל.

---

de l'intelligence (יָבִין en néohébreu signifie aussi « être excellent, habile ») par la place qu'elle occupe relativement à celui qu'elle doit éclairer et protéger (cf. II, 14 sur la position des yeux du sage; Ps. XVI, 18; CX, 5). Haupt enlève à Qoh. les vv. 2-4.

3. La circonstance exprimée par בדרך (G C n'ont pas l'art.) est mise en relief, et rejetée en dehors de la proposition temporelle à laquelle elle appartient. Il n'existe aucune raison de ne pas prendre le mot au sens propre avec Herz. Ginsb. Mc N. Bart., et de lui faire signifier « la vie » ou « une entreprise » avec Knob. Heiligst. Elst. Vaih. Hengst. Wright, Haupt. La Bruyère n'a-t-il pas dit : « Un sot ni n'entre, ni ne sort, ni ne s'assied, ni ne se lève, ni ne se tait, ni n'est sur ses jambes, comme un homme d'esprit » (*Les Caractères,* ch. II). — Sur כְּשֶׁ, cf. IX, 12. Le *qeré* et plusieurs mss. K. portent, conformément à G, כְּשֶׁסָּכָל (cf. VI, 10; X, 20; Lam. VI, 18); le *kethib*, כְּשֶׁהַסָּכָל. L'euphonie est pour celui-ci, qui évite la succession immédiate des deux sifflantes. D'ailleurs on comprend mieux la disparition du ה que son insertion après coup. — לבו est sujet de חסר, lequel représente le parfait du verbe plutôt que l'adjectif : « son intelligence se montre insuffisante ». — ואמר וגו' peut se traduire : « Il dit de chacun : il est fou! » (Σ dans Jér. *suspicatur de omnibus quia stulti sunt,* V *omnes stultos aestimat,* Hitz. Elst. Mc N. Bart.). Cette interprétation est peu vraisemblable. On allègue bien que les fous ont la manie de croire à la folie des autres; mais notre texte parle d'un sot et non pas d'un aliéné. On traduit encore : « Il dit de tout : c'est fou! » (Knob. Ew.). Ce sens n'est pas plus admissible que le précédent; d'ailleurs סכל ne s'emploie jamais que pour les personnes. Le plus grand nombre des interprètes (Herz. Del. Mot. Ren. Wright, Now. Bick. Bücl. Haupt) préfèrent : « Il dit à tous (qu')il est fou ». Ce sens serait acceptable si l'on faisait signifier à אמר « montrer par son attitude »; mais cette signification est sans exemple en hébreu biblique (voir cependant le Talmud, *Gittin*, 68 *b,* qui est toutefois un peu différent). G καὶ ἃ λογιεῖται πάντα ἀφροσύνη ἐστίν doit être une corruption de καὶ λέγει τὰ πάντα (Mc N.), ce qui suppose dans l'hébreu ואמר הכל. G est suivi par Sh C P. D'autre part, Jér. *et dicit omnis insipiens est* (bien qu'il fasse de *omnis* le sujet de *est*) et surtout T « et tous disent qu'il est un sot » témoignent aussi en faveur de הכל. Seuls Σ V s'accordent avec M pour attester לַכֹּל. La leçon הכל est reçue par Sieg. Zapl., et paraît la meilleure.

Haupt retranche לבו חסר. C'est avouer que le v. est en prose.

4. Sur רוח au sens de « colère », cf. Jug. VIII, 3; Is. XXV, 4; XXXIII, 11;

[5] Il est un mal (que) j'ai vu sous le soleil, comme une méprise qui provient du souverain : [6] l'insensé est placé dans de hautes dignités,

Zach. VI, 8. מקום peut désigner un poste, une situation officielle (Gen. XL, 13; XLI, 13) : de fait, Herz. Del. Wright, Bart. et la plupart des com. l'entendent ainsi. Au contraire, Knob. Hitz. : « ne sors pas de ton assiette », sens que מקום n'a pas ailleurs. Le premier mouvement d'un homme contre lequel on se met en colère est bien sans doute d'en faire autant et de tenir tête. Cependant, si celui auquel le conseil s'adresse est l'envoyé d'un petit peuple vassal auprès d'un grand roi, la tentation sera plutôt pour lui de s'en aller, soit dépit, soit découragement, et de renoncer à implorer pour sa patrie un suzerain déraisonnable. L'auteur conseille de subir avec calme et douceur l'avalanche de reproches et d'invectives, de dévorer en silence l'humiliation, surtout de persister à remplir sa mission. Une attitude humble et patiente évitera au pauvre ambassadeur de grandes fautes, telles que manifestation de mécontentement ou abandon de sa mission, toutes choses de grande conséquence pour lui-même et pour son pays; cf. VIII, 3. — מרפא « calme, douceur » (cf. Prov. XIV, 30; B. S. XXXVI, 23) se rapproche de רפה pour le sens. — Sur יניח, cf. VII, 18; XI, 6.

Sieg. attribue ce v. à Q^5 (glossateurs divers). La pensée n'a certainement aucun rapport avec l'œuvre de Qoh. Elle a sa place au contraire dans l'œuvre des sages; voir l'*Introd.* p. 168.

VI *bis*. IMPUISSANCE DE L'EFFORT ET DU TALENT A ASSURER LE SUCCÈS (*suite*), X, 5-9.

X, 5-9 poursuit le développement commencé dans IX, 11-16. Les vv. 5-7 se rattachent évidemment à IX, 11 et 16 *b*, dont ils continuent la pensée. Il n'existe aucun motif d'en refuser la paternité à Qoh. On retrouve en particulier dans le v. 5 *a* son style et ses formules. Bick. et Bart. reconnaissent la forme métrique à 6-7; Driv.-Kitt. à tout 5-7. Zapl. ne trouve son compte d'accents dans 6-7 qu'en ajoutant un mot à chacun de ces versets. Haupt retranche un mot à chacun des vv. 5 et 7 *b*; il en ajoute un au contraire à 7 *a*. Bien que les deux vv. 6 et 7 contiennent des antithèses et par conséquent présentent une sorte de parallélisme, on ne commet pas une erreur en laissant tout 5-7 à la prose. Personne n'enlève ces vv. à Qoh. Quant à l'origine et au caractère métrique des vv. 8-9, voir ci-dessous.

5. Le relatif est omis après רעה comme dans V, 12, au contraire de VI, 1 (GK 155 *h*). — שֶׁיֹּצָא (que Haupt retranche) présente un part. fém. formé sur le modèle des verbes en לה; cf. II, 26; VIII, 12; IX, 2, 18. Le relatif qui précède manque dans G (B$\aleph$C) C. Σ et Jér. sont douteux. L'omission doit être accidentelle.

Il n'y a pas lieu de voir dans ce v. avec Jér. une critique de la Providence. השליט désigne le souverain et non pas Dieu. Ces vv. 5-7, comme on l'a dit, venaient à l'origine après IX, 16 (cf. 11) où leur sens était très clair.

6. נתן est employé au même sens qu'ici dans Deut. XVII, 15; Esth. VI, 8. —

et des grands restent dans l'infériorité; [7] j'ai vu des esclaves sur des chevaux, et des princes marcher à terre comme des esclaves. [8] Celui qui creuse une fosse peut y tomber; et celui qui démolit

הַסֶּכֶל « la folie » serait l'abstrait pour le concret; mais il vaut mieux lire הַסָּכָל d'après les versions (G ὁ ἄφρων Sh C Jér. 'AΣPVT), avec Eur. Sieg. Haupt, Zapl. Driv.-Kitt. Bart. — בַּמְּרוֹמִים doit être lu בִּמְ״ (cf. G ἐν ὕψεσι) sans art., l'adj. qui suit ne l'ayant pas : רַבִּים, « grandes », et non pas « nombreuses ». — עֲשִׁירִים, ordinairement « riches », ne serait pas, pris en ce sens, conforme au parallélisme. Pour ce motif, Houb. voulait le remplacer par כשרים « capables », et Spohn par חכמים « sages ». Kam. (dans *ZATW*, 1904, p. 239) propose מִסְכֵּן au lieu de הסכל. Mieux vaut reconnaître qu'ici עשירים désigne « les grands, les nobles », comme le suggère le parallélisme de « princes » et l'antithèse d' « esclaves » dans 7 : cf. v. 20 où le même terme, au singulier, signifie « le puissant ». De même que דַּל « faible » en est venu à désigner régulièrement le pauvre par opposition à עָשִׁיר (cf. Ex. xxx, 15, etc.), de même עשיר peut être une dénomination du grand et du puissant. — שֵׁפֶל marque, ici seulement et Ps. cxxxvi, 23, une situation inférieure dans la société. — Bick. retranche רבים pour le mètre; Zapl. au contraire ajoute וְשָׂרִים à la suite de ועשירים.

Ce v. et le suivant affirment que nous vivons dans un « monde renversé », ce qui est bien la pensée de Qoh.

7. Sur le participe הלכים, complément de ראה et exprimant l'action perçue, cf. GK 117 *h* et Kön. III, 410 *c*. « A terre » pour « à pied » s'oppose mieux à « sur des chevaux ». — Après עבדים, 2 mss. K. de R. ajoutent רֹכבים *equitantes* et Kam. (*ZATW*, 1904, p. 239) pense que ce mot se retrouve défiguré dans רבים du v. 6 et doit être rapporté ici dans son état primitif. Bick. et Haupt retranchent כעבדים.

On trouve une pensée analogue, sous une forme un peu différente, dans Prov. xix, 10. La mention du cheval est un indice de la date relativement récente du livre. Dans les temps anciens, les princes avaient pour montures des ânes ou des mules (Jug. v, 10; x, 4; II Sam. xviii, 9; I R. i, 38; Zach. ix, 9). L'emploi des chevaux est signalé dans II Chr. xxv, 28; Jér. xvii, 25; Esth. vi, 8-9. Del. cite l'historien Justin, lequel note au sujet des Parthes : *hoc discrimen inter servos liberosque est quod servi pedibus, liberi nonnisi equis incedunt.* D'autre part Grotius écrit, en se référant à Salluste et Tacite : *regibus multis suspecti qui excellunt sive sapientia sive nobilitate aut opibus.*

8. גוּמָּץ, *hapax* en hébreu biblique, est usité en judéo-araméen et en syriaque : c'est encore un aramaïsme (Kautzsch, *Aram.* p. 25). — גדר désigne dans le cas présent un mur en pierres sèches. Les verbes des deux prop. principales de ce verset expriment seulement une possibilité, car il est évident que les accidents annoncés ne se produisent pas toujours ni à coup sûr (cf. GK 107 *r*).

Le v. 8 *a* reproduit Prov. xxvi, 27 *a* et, pour les deux derniers mots, d'une

un mur, un serpent peut le mordre. 9 Celui qui tire des pierres peut s'y faire mal; celui qui fend des bûches y court un danger.

façon littérale; la même pensée se retrouve encore avec les mêmes expressions dans Eccli. XXVII, 26 *a*. Il doit y avoir là un proverbe; cf. Ps. VII, 16; LVII, 7. D'autre part Am. V, 19 énonce un fait qui est une justification de 8 *b*. Sur l'origine de ce v., voir le com. du v. suivant.

9. נסע à l'*hiph.*, ici et I R. V, 31, est « arracher des pierres dans une carrière ». אבנים féminin (*ZATW*, 1896, p. 18) est représenté par le pronom masc. בהם; les faits de ce genre sont assez fréquents; cf. Kön. III, 14. — עצב, au *qal* et au *pi.* « affliger, contrister », au *niph.* « s'affliger », n'exprime partout ailleurs que la douleur morale; il en est de même de la racine verbale et en outre de ses dérivés en araméen biblique, en néohébreu et en judéo-araméen; mais plusieurs dérivés en hébreu biblique désignent le travail pénible (cf. עִצָּבוֹן dans Gen. V, 29), ce qui légitime suffisamment ici l'emploi du verbe. Il ne paraît donc pas nécessaire de supposer avec Kam. (*ZATW*, 1904, p. 239) יֵעָצֵב « être empêché », qui d'ailleurs ne serait guère satisfaisant. — בוקע וגו׳ « celui qui fend du bois » et non « celui qui abat des arbres »; 32 mss. K. de R. C P Jér. V font précéder ce participe de la copulative. — יסכן, imp. *niph.* « s'exposer » ou « être exposé à un danger », est *hapax* dans la Bible, mais la racine verbale est usitée en néohébreu au *pi.* « mettre en danger », à l'*hithpa.* « être mis en danger », et en judéo-araméen, au *pa.* et à l'*aph.* (sens actif) et à l'*ithpa.* (sens passif). L'araméisme est évident (KAUTZSCH, *Aram.* p. 68).

Deut. XIX, 5; Prov. XXVI, 27 *b* présentent quelque analogie avec le contenu de ce v. On a comparé aussi la sentence suivante des Logia de Behnesa (dans GRENFELL and HUNT, *Sayings of our Lord*, London, 1897, p. 12; cf. *RB*, 1897, p. 509) : ἔγειρον τὸν λίθον κἀκεῖ εὑρήσεις με· σχίσον τὸ ξύλον κἀγὼ ἐκεῖ εἰμί, qu'il faut rapprocher de G ἐξαίρων λίθους διαπονηθήσεται ἐν αὐτοῖς, σχίζων ξύλα κινδυνεύσει ἐν αὐτοῖς.

Les VV. 8-9 n'ont d'autre objet que d'affirmer la constante possibilité d'un accident : les occupations journalières, les besognes les plus ordinaires et les plus simples, présentent des dangers. Ces sentences sont attribuées par Sieg. à Q^5 (glossateurs divers); par Mc N. et Bart. au *ḥakham*. Haupt les laisse à Qoh. La pensée est assez banale et, prise en elle-même, pourrait être d'un sage quelconque. Cependant on ne peut méconnaître qu'elle se rattache, d'une part à IX, 11 *c*-12 : « le malheur atteint l'homme à l'improviste », et d'autre part à X, 14 *b* : « l'homme ne sait jamais ce qui peut arriver » et XI, 5 : « l'homme ignore l'œuvre de Dieu qui fait toutes choses », tous versets qui sont bien de Qoh., et même, pour X, 14 *b* et XI, 5, les seuls qui dans tout X, 10-XI, 6 portent sa marque. Donc nos deux versets doivent aussi lui appartenir. La suite des idées dans X, 7-8, 14 *b*; XI, 5 est très satisfaisante. Elle apparaîtra mieux encore, et le caractère primitif du texte en litige sera confirmé, si l'on embrasse l'ensemble du dernier développement de Qoh. (IX, 11-16; X, 5-9, 14 *b*; XI, 5). Du point où nous sommes parvenus, il est aisé d'en discerner l'économie. IX, 11-12 est une sorte

10 Si le fer s'est émoussé et qu'on n'ait pas aiguisé le tranchant, alors on doit redoubler de force; mais l'avantage de mettre en état (l'outil) est (propre à la) sagesse.

d'énoncé du sujet, dont la démonstration est ensuite fournie par des faits. Ces faits sont de deux ordres : IX, 13-16 et X, 5-7 présentent des cas dans lesquels la déconvenue de l'homme est imputable aux pouvoirs humains; X, 8-9, 14 *b* et XI, 5 en relatent d'autres dans lesquels le malheur résulte des événements aveugles, mais qu'on sait dirigés par Dieu puisqu'il conduit tout. Or, ce sont précisément là les deux points de vue annoncés par l'auteur, si bien que IX, 13-16 et X, 5-7 correspondent à IX, 11 *a b*, tandis que X, 8-9, 14 *b* et XI, 5 répondent à IX, 11 *c*-12. La suite de ce plan est une démonstration suffisante de l'origine des éléments qui le composent, et d'autre part les réflexions qui le surchargent ou le contrarient se dénoncent elles-mêmes comme l'œuvre d'une autre main : on en trouvera un exemple frappant dans les vv. 10 ss. On peut faire cependant l'hypothèse d'après laquelle X, 8-9 serait une glose d'un sage, auquel un autre sage répondrait dans 10 ss.; le développement de Qoh. finirait avec le v. 7, et les réflexions qu'il émet dans 14 *b* et XI, 5 serviraient seulement à introduire la conclusion relative à la jouissance (XI, 7 ss.), laquelle suit (cf. III, 11 ss.) ou accompagne (cf. III, 22; VI, 6, 12; VII, 14) parfois la constatation de l'ignorance humaine. Cette hypothèse paraît moins probable que la précédente. Elle ne peut guère s'appuyer que sur la forme rythmique des versets contestés. Mais il semble qu'en tout cas on doive laisser le v. 8 à Qohéleth, l'origine proverbiale de la première partie au moins du v. suffisant à expliquer son allure. Le v. 9 pourrait être de l'auteur de 10-11.

Zapl. Driv.-Kitt. Bart. disposent en effet en vers les vv. 8-9, sans avoir besoin de rien ajouter au texte, ni d'en rien retrancher. Haupt croit nécessaire d'enlever le mot גדר à 8 *b*. Bickell, qui est bon juge en cette matière, traite tout le morceau comme de la prose. On s'en est tenu à son avis; mais il n'est cependant pas prouvé qu'ici les exégètes précédents se trompent.

Septième groupe de sentences, X, 10-XI, 6, sauf X, 14 *b* et XI, 5 :
1° *Utilité de la sagesse et critique de l'insensé,* X, 10-13.

Tout le reste du chapitre X, sauf 14 *b*, est l'œuvre des sages. Il est d'ailleurs remarquable que Bick. (moyennant cependant quelques suppressions et une addition) et Bart. reconnaissent la forme métrique à tout X, 10-20, excepté seulement 14 *b*. Driv.-Kitt. ne fait même pas cette exception; mais d'une façon générale il étend beaucoup trop le domaine de la poésie dans l'Eccl. Sieg. attribue 10-11 à Q^5 (glossateurs divers) et 12-15, au *ḥakham;* Mc N. et Bart. reconnaissent dans tout 10-14 *a* la main des sages. Les vv. 10-11 font observer que les insuccès et les accidents sont souvent attribuables au manque de sagesse et de prévoyance de l'homme; 12-14 *a* font l'éloge du sage et la critique de l'insensé.

10. קהה est employé au *qal* dans Jér. XXXI, 29-30; Ez. XVIII, 2, mais ici seulement de toute la Bible au *pi.*; le même verbe est usité en néohébreu, en

araméen et en syriaque. הַבַּרְזֶל, nom de la matière, sert à désigner l'instrument comme dans II R. vi, 5. — הוּא désigne évidemment celui qui tire de la pierre ou fend du bois; ce pronom est placé ici, moins pour marquer le changement de sujet, relativement à la prop. immédiatement précédente, que pour rattacher cette sentence à celles du v. 9. L'ordre des mots dans cette seconde prop. paraît surprenant; le même se rencontre cependant dans Is. liii, 9; cf. Nomb. xvi, 29; II Sam. iii, 34. — לֹא est attesté par M Jér. V et probablement T, tandis que les mss. orientaux et G (V 253) ont לוֹ et que le mot manque absolument dans G Sh C P. — Sur פָּנִים « le tranchant », cf. Ez. xxi, 21. La forme קִלְקַל ne se rencontre hors d'ici que dans Ez. xxi, 26 et au sens d' « agiter ». On traduit ici par « aiguiser » en se basant sur קָלָל (Ez. i, 7; Dan. x, 6), ordinairement rendu « poli » (par frottement sans doute), et aussi sur ce que, pour aiguiser, il faut « agiter » la lame alternativement dans un sens et dans l'autre en la frottant; cf. en français « repasser » pour « aiguiser ». — Le ו devant וַחֲיָלִים introduit l'apodose (cf. Driv. *H.T.* 138 β). Le pluriel de ce substantif (en dehors des cas où il suit שָׂרֵי et גִּבּוֹרֵי) est employé seulement dans Is. xxx, 6 et Dan. xi, 10; son sens ne diffère pas de celui du sing. On peut le considérer comme le plur. des concepts abstraits (cf. Kön. III, 262 *a*). — Le *pi.* de גבר ne se trouve hors d'ici en hébreu biblique que dans Zach. x, 6, 12, mais le néohébreu l'emploie au sens causatif qu'il a dans le présent verset. L'imparfait marque sans doute la nécessité : « il devra redoubler d'efforts ». — La dernière prop. est encore plus difficultueuse. הַכְשֵׁיר (cf. Baer, p. 68), avec le י après le *ṣérê*, doit indiquer le *qerê* הַכְשֵׁר, inf. absolu, au lieu du *kethib* הַכְשִׁיר, inf. construit. Ce verbe se lit au *qal* avec le sens de « réussir, être convenable, utile » dans xi, 6; Esth. viii, 5 et B.S. xiii, 4, et à l'*hiph.* ici seulement; mais il existe en néohébreu, araméen et syriaque : c'est certainement un aramaïsme (Kautzsch, *Aram.* p. 44). L'*hiph.* peut avoir le sens de « faire réussir » (Knob. BDB Bart.) ou même « réussir » (Vaih. Wild.), et l'absence de complément recommande ces deux interprétations. Au contraire l'analogie de l'emploi de cette forme en néohébreu favorise nettement le sens de « rendre apte » (Herz. Ginsb. Del. Wright, Now. Rüet. Sieg. Haupt, Zapl.), et le contexte de ce v. et du suivant invite à s'en tenir à cette signification. Mais de quelque façon qu'on traduise, la construction est singulièrement dure : cf. Del. : « l'avantage de la mise en état est sagesse », ou Wild. : « l'avantage de réussir est sagesse », en ce sens que la sagesse procure l'un ou l'autre avantage. Aussi, Hitz. Elst. Zöckl. se sont-ils autorisés du *kethib* pour rendre : « c'est un avantage que de bien employer la sagesse »; mais הכשיר ne se prête pas à cette interprétation, et mieux vaudrait dans cet ordre d'idées : « la sagesse est un avantage pour réussir ».

D'autre part, G (א A C 248 252 253 254 296 298) τοῦ ἀνδρ(ε)ίου, dont les autres leçons de G sont des interprétations ou des corruptions (Mc N. p. 155; cf. Jér. *fortitudinis*), PΣ ὁ γοργευσάμενος εἰς σοφίαν ont lu הַכֹּשֵׁר participe *qal* (cf. GK 50 *b*). Cette leçon est reçue par Mc N. : « et l'avantage de l'homme qui réussit, c'est la sagesse », et mentionnée par Driv.-Kitt. Déjà Zirk. s'autorisait de G pour supposer un adjectif הַכֵּשִׁיר (cf. le judéo-araméen כֵּשִׁירָא ou כַּשִּׁירָא) et

11 Si le serpent mord faute d'enchantement,
il n'y a aucun avantage pour le charmeur.
12 Paroles de la bouche d'un sage, faveur;
mais les lèvres d'un insensé le perdront.

traduisait : « la sagesse est l'avantage de l'homme diligent » (cf. Σ). Quelques exégètes ont recours à d'autres corrections, mais qui n'ont aucun point d'appui dans les versions anciennes. Winckl. intervertit l'ordre des deux derniers mots : « l'avantage de la sagesse est de mettre en état »; cf. Haupt : « l'avantage de la sagesse est : elle rend capable », et Bart. : « l'avantage de la sagesse est de donner le succès ». Sieg. écrit seulement בחכמה : « c'est un avantage de mettre avec sagesse la chose en bon état ».

Le texte de ce v. doit être altéré. On peut toutefois essayer de l'expliquer en disant que l'existence d'un rapport entre le sujet « avantage de mettre en état » et l'attribut « sagesse » est sommairement indiquée par la juxtaposition de l'un et de l'autre, la nature exacte de ce rapport n'étant pas spécifiée, mais laissée à l'intelligence du lecteur. Des constructions analogues se rencontrent dans x, 12; xii, 13; Ps. xlv, 9; lv, 22; cix, 4; cxx, 7.

Au point de vue du mètre, Zapl. efface חכמה. Bick. retranche la seconde proposition; Haupt la seconde et la quatrième; l'un et l'autre retouchent en outre ce qui reste. A en juger par le v. suivant, qui est de même venue, il est probable que celui-ci aussi revêtait à l'origine la forme métrique et que les altérations du texte la lui auront fait perdre.

Le v. 9 se greffe, pour le sens, sur le v. précédent, avec l'intention évidente de mettre en relief le rôle prévoyant et protecteur de la sagesse. Le v. 11, écrit dans le même esprit, se rattache de même façon à 8 *b*. Ainsi les vv. 10-11 (du *ḥakham*) apportent un correctif aux vv. 8-9 (de Qoh.) : ceux-ci affirmaient la possibilité constante d'accidents au cours du travail; ceux-là font observer que la sagesse sait les prévenir et que s'ils se produisent, c'est, dans les cas indiqués, la faute de l'ouvrier qui n'a pas réparé son outil, ou du charmeur qui n'a pas exercé son art. Il n'est pourtant pas impossible, en soi, que les deux points de vue aient été mis en valeur par un seul et même écrivain.

11. בלא est בלו dans un ms. K. Dans ce v. encore le ו (dans ואין) introduit l'apodose, celle-ci étant d'ailleurs constituée par une prop. nominale, sans que le ו soit suivi d'aucun verbe : voir le même cas dans Gen. iv, 24 (cf. Kön. III, 415 *x*; Driv. *H. T.* 136 δ). — « Le maître ou le possesseur de la langue » n'est pas simplement « l'homme » comme le voulait Hitz., car les procédés d'incantation ne sont pas à la portée de tous les hommes, mais « celui qui possède la langue du charmeur », qui sait proférer les sons propres à enchanter le serpent. Sur les charmeurs, cf. Jér. viii, 17; Ps. lviii, 5 s.; B. S. xii, 13, et voir VDB, II, 595 s. — On remarquera les rimes et assonances de ce v. ainsi que la profusion des sifflantes.

Le charmeur qui se laisse mordre pour avoir gardé le silence ne peut accuser que lui-même et (B. S. xii, 13) personne ne le plaindra.

12. חן est à la fois « grâce » et « faveur ». La prop. en elle-même peut

13 Le commencement des paroles de sa bouche est sottise,
et la fin de son discours est folie mauvaise.
14 *a* Et le sot multiplie les paroles.
b L'homme ne sait pas ce qui arrivera; car, ce qui arrivera par la suite, qui le lui indiquera?

aussi bien signifier « les paroles du sage sont gracieuses et agréables » (cf. Ps. XLV, 3; Prov. XXII, 11) que « les paroles du sage lui concilient la faveur et la bienveillance ». Mais le parallélisme de 12 *b* démontre que ce second sens doit être admis. Néanmoins il ne faut pas méconnaître que si les paroles du sage obtiennent l'effet indiqué, leur caractère aimable y est pour quelque chose, et l'auteur peut arrêter un instant la pensée du lecteur sur ce premier sens avant de le fixer sur le second. La construction de la phrase est elliptique et établit entre les paroles du sage et la faveur un rapport dont la nature spéciale n'est pas complètement déterminée. Ce n'est pas l'identité, mais plutôt la coexistence des deux termes qui est affirmée, la présence de l'un entraînant la présence de l'autre. — La forme fém. du plur. שִׂפְתוֹת existe seulement dans Is. LIX, 3; Ps. XLV, 3; LIX, 8; Cant. IV, 3, 11; V 13 et ici : elle est tardive et poétique. D'après Kahle (dans GB) les mss. orientaux lisent תבלענו « dévorer » au *qal*. Il est à remarquer que ce verbe, qui a cependant pris le fém., reste au sing., bien que le sujet soit au plur., soit sous l'influence du génitif כסיל (KÖN. III, 349 *g*), soit plutôt en raison de ce que le sujet n'est pas une personne (*plur. inhumanus;* cf. IV, 8 *kethib*, et voir GK 145 *k*).

Prov. XIV, 3 contient la même antithèse que notre v., tandis que Prov. X, 8; XVIII, 7 présente seulement des équivalents de la seconde proposition. Nous retombons dans l'éloge ordinaire des sages et la critique non moins banale de l'insensé. Il est impossible de ne pas remarquer combien 12 *a* s'accorde mal avec la manière de voir exprimée par Qoh. dans IX, 11 et 16. Haupt voit dans 12-20 un tissu de gloses diverses.

13. פיהו *secundo* a le sens « parole, discours », comme dans Is. XXIX, 13; Ps. XLIX, 14. Ce mot manque dans G (B 68 106 261) καὶ ἐσχάτη αὐτοῦ C, tandis que G (א AC) Sh P Jér. suivent M. — הוֹלֵלוּת est vocalisé cette fois avec la désinence des noms abstraits, au lieu de ה(ו)לֵלוֹת qu'on lit partout ailleurs (I, 17; II, 12; VII, 25; IX, 3). — רעה (que Haupt retranche) peut avoir le sens de « moralement coupable » (cf. IV, 17; VIII, 11; IX, 3) ou signifier seulement « dangereuse ». Le v. étant d'inspiration traditionnelle, l'insensé est sans doute un méchant et un impie, et le sage un homme vertueux et religieux (cf. Ps. XIV, 1; CXI, 10; Prov. II, 10 ss.; VII, 6 ss.; IX, 13, etc.; voir aussi Dan. XI, 33, 35; XII, 3, 10).

Prov. XV, 2, offre une pensée analogue à celle-ci. Ce v. et la première partie du suivant continuent 12 *b*.

14 *a*. La première moitié du v. 14 ne peut être séparée de 12-13. Peut-être même le ו initial a-t-il un sens causatif « car »; cf. GK 158 *a*. La forme métrique continue à être très marquée, mais le second stique, qui devrait régulièrement compléter le vers, est absent. Il est possible qu'il ait existé à

l'origine et que sa disparition soit le résultat d'un accident (Mc N. Bart.). Cependant, si l'hypothèse d'une mutilation du texte devait être acceptée, le ו placé en tête du membre conservé présenterait plutôt celui-ci comme le second et indiquerait que c'est le premier qui a disparu. Mais il se pourrait aussi que 14 *a* ait été introduit tel quel pour servir de transition entre 13 et 14 *b* (voir ci-dessous). Zapl. et Haupt croient être en présence d'une glose qui serait à éliminer.

VI *ter*. IMPUISSANCE DE L'EFFORT ET DU TALENT A ASSURER LE SUCCÈS (*suite*), X, 14 *b*.

14 *b*. 33 mss. K. de R. font commencer la seconde partie du v. 14 par ולא, dans l'intention évidente de la rattacher à la première; mais il n'y a là qu'un essai de correction et non pas une tradition textuelle. Rien n'autorise non plus à introduire « cependant » ou « bien que », comme font Zirk. Knob. Ew. Ginsb. Klein. Del. Wright, Gietm. Ruët. Sieg., toujours pour créer artificiellement un lien entre les deux moitiés du verset. — שֶׁיִּהְיֶה de M G (147 157 159 298) T devient שֶׁהָיָה dans 4 mss. K. de R. G τὸ γενόμενον Sh C Σ P Jér. V, leçon préférée aussi par Houb. Ren. Eur. Zapl. Mais le parfait est une méprise ou une correction de G en vue d'éviter ce qui, en raison de ואשר יהיה qui suit, semblait une tautologie; les autres traducteurs ont suivi, toujours dans le désir d'opposer les temps. Mais la même répétition existe dans VIII, 7, où aucune version ne s'écarte de M. Ce n'est pas en réalité une tautologie. La seconde proposition confirme la première : le ו qui l'introduit est causatif (cf. GK 158 *a*), comme le prouve le parallélisme de כִּי dans VIII, 7. La première prop. énonce seulement comme un fait l'ignorance où est l'homme de l'avenir; la seconde l'affirme comme une nécessité, et elle précise en outre le sens de יהיה en ajoutant מאחריו. Ce dernier terme (que Zapl. retranche, et au lieu duquel 5 mss. K de R. ont אחריו) doit être interprété comme dans III, 22 et parall. Il est représenté par τί ὀπίσω αὐτοῦ dans G (B 147 157 159), διότι ὀπίσω αὐτοῦ dans G (254), ὅτι ὀπίσω αὐτοῦ dans G (אACV etc.) Sh, καὶ ὅ τι ὀπίσω αὐτοῦ dans C; ὅτι doit être une dittographie (avec corruption) des premières lettres de ὀπίσω, et les autres leçons sont des essais de correction. 'ΑΣΘ τὰ μετ' αὐτόν P Jér. *post eum* confirment M.

Sieg. attribue 14 *b*, comme tout 12-15, au *ḥakham*. Mc N. et Bart. estiment que ce demi-verset est bien de Qoh., mais se trouve déplacé, vu qu'il interrompait, dans le texte primitif, la série des réflexions relatives aux inconvénients du gouvernement despotique, c'est-à-dire 4-7, 16-17, 20, seules portions du chapitre que ces deux critiques laissent, avec 14 *b*, à Qoh. Il n'y a à retenir de cette opinion que l'affirmation relative à l'origine de 5-7 (dont on n'a plus d'ailleurs à s'occuper ici) et de 14 *b*. Il est impossible de ne pas reconnaître dans notre texte les expressions caractéristiques du premier auteur et une des pensées qui servent de base à sa philosophie pratique (cf. III, 22; VI, 12; VII, 14). Cette pensée est sans rapport soit avec les critiques adressées au gouvernement dans 5-7 (de Qoh.), 16-17 (des sages) ou les avis sur la conduite à tenir envers le prince (4, 20, des sages), soit avec les sentences relatives à la sagesse et à la sottise (10-14 *a*, 15, des sages), qui l'encadrent maintenant. Mais, comme il a été dit dans le com. du v. 9, elle se

15 Le travail de 'l'insensé' le fatigue,
lui qui ne sait pas aller à la ville.

15. הַכְּסִיל 5 mss. K. de R. G (אAV) T; M הַכְּסִילִים.

---

rattache d'une façon directe et étroite aux idées exprimées par Qoh. dans IX, 11 *c*-12; X, 8-9 et XI, 5.

Il ne serait possible d'attribuer le v. 14 entier au *ḥakham* qu'en supposant de la part de celui-ci une utilisation, pour son but spécial, d'une pensée empruntée à Qoh. Il reprendrait à son tour le procédé du *ḥasid* dans VIII, 6-7. Mais le fait que nous trouvons, dans X, 8-9 et dans XI, 5, les tenants et aboutissants de 14 *b* sur un terrain qui est bien de Qoh., suffit à rendre invraisemblable une pareille hypothèse. Il serait tout aussi vain de croire à un parallélisme entre notre v. et VI, 11-12, c'est-à-dire à une équivalence d'abord entre X, 14 *a* et VI, 11, puis entre X, 14 *b* et VI, 12. Il est vrai que des deux parts il est fait allusion d'abord à une multiplicité de paroles, puis à l'impuissance de l'homme à discerner l'avenir. Mais au chapitre VI, les « nombreuses paroles » sont le fait de l'homme et non pas de l'insensé; leur objet est très déterminé, elles portent sur la direction imprimée par Dieu aux événements; enfin Qoh. fait observer que les longues discussions sur cet objet sont inutiles, puisqu'elles ne nous apprendront jamais ce que Dieu fera, c'est-à-dire ce que sera l'avenir. Mais X, 14 *a* ne se rattache à aucune considération de ce genre : le contexte antérieur (12-13) le démontre assez. C'est une sentence d'ordre général, comme toutes celles qui roulent sur la sagesse et la folie. Tout au plus pourrait-on dire, et encore n'est-ce qu'une suggestion assez hasardée, que 14 *a* a été introduit en vue de créer, sur le modèle de VI, 11, une transition entre 14 *b*, qui séparé de 8-9 ne tenait plus à rien, et son contexte actuel.

Septième groupe de sentences (suite) :
2° *Critique du sot; avis relatifs au prince; conseils d'activité entreprenante et prudente,* X, 15-XI, 4.

Les sentences des sages reprennent. Elles font la critique du sot, X, 15, puis la critique d'un roi sans autorité et de princes intempérants, 16, l'éloge d'un roi bien né et de princes qui savent rester sobres, 17, la critique de la paresse et de la débauche, 18-19. Viennent enfin la recommandation d'être très circonspect dans la critique des autorités, 20, et des conseils d'activité entreprenante et hardie et néanmoins prudente, XI, 1-6, sauf v. 5, qui est de Qoh. Sieg. attribue tout X, 15-XI, 6 à Q^5 (glossateurs divers), sauf X, 15, qui serait de Q^3 (le *ḥakham*), X, 19, de Q^2 (l'épicurien), et XI, 5, de Q^4 (le *ḥasid*). Dans la même section, Mc N. et Bart. laissent X, 16-17, 20; XI, 1-6 à Qoh., mais adjugent le reste au *ḥakham*. Haupt, qui, comme on l'a déjà noté, reconnaît dans X, 12-20 une série de gloses, laisse aussi XI, 1-6 à Qoh., à l'exception de 5 qui serait encore une glose. Au point de vue de la forme, Bart. dispose toute la section en vers; Bick. limite la poésie à X, 15-20 et XI, 4, 6 *a*.

15. הכסילים dans M G (BC) Sh C Jér. PV devient הכסיל dans 5 mss. K. de

R. G (ℵAV) T; תיגענו dans MG (ℵAV) Sh CT est תיגעם d'après G (BC) Jér. PV; enfin au lieu de ידע dans M G (BℵACV) Sh CT, ידעו est supposé par P Jér. V. De ce tableau il résulte d'abord que ידע doit être maintenu : P Jér. V ont été entraînés à le traduire par un pluriel en raison de כסילים. Il faut en dire autant de תיגענו, bien que G (BC) se soit joint à P Jér. V : l'introduction du pluriel dans le pronom suffixe était cette fois plus naturelle encore. Quant à כסילים, T a dû réellement lire le sing., car il ne se laisse guère aller ici à la paraphrase. Sa leçon n'est sans doute pas le résultat d'une correction; elle a chance de représenter une tradition textuelle différente de celle de M, et dont on retrouve l'écho dans G (ℵAV). Cette leçon paraît devoir être suivie, bien que l'incertitude subsiste sur son caractère primitif. Une autre anomalie, c'est, dans תיגענו, l'emploi du féminin, bien que עמל soit partout ailleurs un nom masc. Albrecht (dans *ZATW*, 1896, p. 113), Sieg. Zapl. veulent corriger le verbe. Kön. (III, 249 *m*) fait observer qu'une modification du genre a pu survenir dans les derniers temps de la langue, la même évolution s'étant produite pour d'autres mots, soit en hébreu, soit en néohébreu. En réalité, la coïncidence de cette anomalie et du pluriel qui précède, rend vraisemblable une altération du texte. — אל־עיר pour אל־העיר est une locution vulgaire d'après Del. qui fait observer qu'en grec ἄστυ, souvent sans avoir l'art., sert à désigner Athènes; on trouve εἰς πόλιν, ἐμ πόλει « à Athènes » (cf. « en ville ») dans les inscriptions attiques du ve siècle avant J.-C. עיר, comme désignation de Jérusalem, était devenu une sorte de nom propre, d'où l'emploi sans art. (cf. Kön. III, 294 *b c*).

Wright, Wild. Bart. traduisent : « le travail des sots fatigue celui qui ne sait aller à la ville », mais n'obtiennent aucun sens acceptable (voir ci-dessous). Généralement on préfère reconnaître que l'auteur varie le nombre sans varier en réalité les personnes. Ainsi, d'une part, Ginsb. Del. Now. supposent que du plur. Qoh. passe au singulier distributif ou individuel (cf. Is. II, 8; V, 23; Os. IV, 8, etc.; Herz. à peu près de même : « un travail comme celui des sots fatigue le sot... »); d'autre part, Mc N. admet que le suffixe sing. du verbe représente le plur. כסילים : « le travail des sots les fatigue » (cf. Gen. II, 19; Lév. XXV, 33, etc., où des pronoms sing. représentent une pluralité). Zapl. corrige en הכסיל לַמָּוֶת ויגענו.

La seconde partie du v. cause d'autres difficultés. De Jong, Wild. l'entendent au pied de la lettre et expliquent : « La réponse diffuse et embrouillée du sot fatigue celui qui lui a demandé un renseignement sur le chemin qui mène à la ville. » Mais comment « le travail du sot » peut-il désigner la réponse qu'il fait? Plus généralement on pense que « ne savoir aller à la ville » recouvre quelque autre idée. Pour Ew., c'est « ne pas savoir aller visiter les grands personnages et les corrompre par des présents »; pour Hitz. Elst. Zöckl., « ne savoir pas aller trouver les autorités pour se faire rendre justice ». Mais ces interprétations reposent sur une hypothèse erronée, savoir, que ce v. et les précédents donneraient des conseils sur la conduite à tenir à l'égard d'un tyran et seraient en rapport avec 4-7 et 16-20. L'explication la plus plausible et la plus communément reçue est celle-ci : ne savoir pas aller à la ville exprime le comble de l'imbécillité, le plus dénué d'esprit n'en ignorant pas le chemin. La pensée correspondrait à celle des vv. 10-11 : l'insensé

16 Malheur à toi, pays dont le roi est un parvenu
et dont les princes mangent dès le matin.
17 Heureux es-tu, pays dont le roi est fils de nobles
et dont les princes mangent à l'heure convenable,
de manière virile et non par débauche.

est si peu avisé qu'il se fatigue beaucoup pour faire peu; un ouvrier doué de quelque savoir-faire vient avec moins de peine à bout de plus de travail. Il faut encore exclure les interprétations de Wright et Bart. : « La vaine philosophie (Bart. : la folie) des sots fatigue même l'homme le plus ignorant », et de Sieg. : « Celui-là seul qui est dénué de toute sagesse ne sait pas se débarrasser de l'ennui que causent les cabales des sots ». Tous ces com. attribuent à עָמָל un sens que rien n'autorise à lui reconnaître.

16. Sur אִי, cf. IV, 10. — אֶרֶץ (ΜΣ Jér. VT) devient πόλις dans Sh C L (Berg.) P; ce nom est au vocatif, lequel a souvent l'art., mais non pas toujours : cf. XI, 9; Is. I, 1; XLIX, 13, etc. (GK 126 *e*; Kön. III, 290 *d*). — Del. fait observer qu'au lieu de שֶׁמַּלְכֵּךְ נַעַר, la langue ancienne eût plutôt dit אֲשֶׁר נַעַר מַלְכֵּהּ. נַעַר « garçon » se dit aussi bien d'un jeune homme (I R. III, 7) que d'un enfant nouveau-né, et équivaut souvent à παῖς, *puer* au sens de « serviteur »; l'antithèse du v. suivant favorise évidemment cette dernière signification. La plupart des com. (Zirk. Knob. Elst. Ginsb. Del. Wright, Now. Bick. Gietm. Rüet. Wild. Sieg. Mc N. Haupt, Zapl. Bart.; cf. G νεώτερος, L *juvenis*, Jér. *adolescens*) retiennent cependant le sens ordinaire d' « enfant » (cf. Is. III, 12). en s'appuyant sur ce que נַעַר ne désigne pas l'esclave comme tel, ni une classe déterminée de personnes, et aussi sur ce que dans le Talmud בֶּן־חוֹרִים est ordinairement opposé à עֶבֶד. Mais que vaut ce motif si le roi en question n'a pas été esclave, mais est seulement de basse extraction? Död. van der Palm, Spohn, Herz. Grätz, Mot. Ren. traduisent par « esclave », qui spécifie plus que ne fait le texte. « Parvenu » convient mieux, bien qu'il ne rende pas littéralement נַעַר; il s'oppose exactement à בֶּן־חוֹרִים. — Manger dès le matin était un manque de sobriété (Is. V, 11, 22; Act. II, 15); la suite montre d'ailleurs qu'il s'agit bien de festoyer.

Hitz. et Bart. croient que ce roi-enfant est Ptolémée V Épiphane, qui monta sur le trône d'Égypte en 205 avant J.-C. à l'âge de cinq ans. Haupt désigne Alexandre Balas (150-145 avant J.-C.), *sortis extremae juvenis*, dit l'historien Justin, voir l'*Introd.* p. 110 ss.

Les vv. 16-17 s'apparentent à 5-7 et à 20; peut-être l'observation notée par Qoh. dans 5-7 a-t-elle provoqué ces réflexions du *ḥakham* ou occasionné leur insertion. D'autre part, tout le groupe X, 16-21 a dû être ajouté après coup par un sage, car XI, 1, qui est aussi du *ḥakham*, paraît bien faire suite à X, 15 et ne devait pas en être séparé à l'origine.

17. אַשְׁרֵיךְ, au lieu de אַשְׁרַיִךְ qui serait normal, s'explique par ce fait que le substantif s'est figé dans sa forme d'interjection אַשְׁרֵי et dès lors est resté, comme tel, invariable (Del.; cf. GK 91 *l* et Kön. III, 317 *b*). — בֶּן indique assez naturellement ici la filiation réelle, mais pourrait n'exprimer que l'apparte-

18 A force de 'paresse' le poutrage fléchira,
et par suite de l'inertie des mains la maison ruissellera.

18. עַצְלֹת ; M עֲצַלְתַּיִם.

---

nance. חֹר (usité au plur. seulement) « noble » fournit une locution équivalente à celle de l'araméen בַּר־חוֹרִין et doit être un aramaïsme (cf. Driv. *Introd.* p. 553, note, et Kautzsch, *Aram.* p. 32 ss.). — בעת (que Zapl. retranche pour le mètre) correspond au grec ἐν καιρῷ « en temps utile, à propos ». — Le ב (confirmé par G ἐν) devant גבורה surprend d'une façon peu agréable ; on serait tenté de lui substituer un לְ (cf. II, 22, 24 ; XI, 6). Knob. veut que cette prép. exprime le but : du sens de « à cause de », elle aurait passé à celui de « pour » ; cf. Ps. XXXI, 10 ; VI, 10 ; Jon. I, 14. Mais ces exemples ne sont pas concluants. Knob. est néanmoins suivi par Herz. Hitz. Ginsb. Mot. Ren. D'autre part, Klein. invoque le ב *essentiae* (cf. GK 119 *i*), ce qui l'entraîne naturellement à donner aux substantifs un sens concret « en hommes et non en débauchés ». Or, גבורה peut avoir ce sens (cf. Is, III, 25), mais non pas שְׁתִי. Les plus récents com. (Del. Wright, Now. Wild. Sieg. Mc N. Zapl.) admettent que le ב marque soit une circonstance, soit plutôt la manière dont l'action est faite « conformément à, selon, avec », ce qui est en effet plus conforme à l'usage. Bick. et Haupt voient dans ces mots embarrassants une addition maladroite d'un glossateur. Il est de fait qu'ils surchargent le mètre, lequel paraît assez bien établi pour 16-17, et qu'ils sont, au point de la langue, d'une correction douteuse. שְׁתִי (M PV) « boisson, débauche » est *hapax*. G καὶ οὐκ αἰσχυνθήσονται Sh C Jér. *et non in confusione* ont dû lire בְּשֹׁת. T s'est laissé guider par l'antithèse de גבורה et a traduit « dans la faiblesse et l'aveuglement des yeux ».

18. עצלתים est considéré par Aben Ezra, Herz. Ew. Hitz. Elst. Ginsb. Klein. Zöckl. GK 88 *b*, GB comme le duel fém. de l'adjectif עָצֵל « paresseux » : « les deux paresseuses (les mains) », et par Ges. (*Thes.*), Knob. Del. Wright, Kön. (III, 257 *c*), BDB, Bart. (avec hésitation) comme le duel intensif du substantif fém. עַצְלָה « paresse » (Prov. XIX, 15) ; cf. רִשְׁעָתַיִם, Jug. III, 8, 10 ; מְרָתַיִם, Jér. L, 21. Grätz conjecture עַצְלֹת, la désinence plurielle n'étant qu'une dittographie des deux premières lettres du mot suivant ; il est suivi par Ren. D'autre part, Bick. propose עַצְלֹת, qui se trouve pleinement écrit dans Prov. XXXI, 27. Driv.-Kitt. hésite entre cette correction et עַצְלֹת יָדַיִם ; Mc N. adopte עַצְלָה ; Sieg. et Zapl. עַצְלֹת יָדַיִם. La première explication a contre elle qu'on ne peut citer aucun exemple analogue de l'emploi d'un adjectif au duel. Le duel intensif n'est guère mieux établi. A tout prendre, la correction de Bick. paraît la meilleure. — Le verbe מכך ne se lit en hébreu biblique que dans Job, XXIV, 24 ; Ps. CVI, 43 (qui est peu sûr : cf. Bäthgen et Duhm *in loc.*) et ici ; c'est un aramaïsme (Kautzsch. *Aram.* p. 56 s.). — מְקָרֶה part. *pi.* de קרה, *hapax* au sens de « charpente, poutrage » ; mais la dérivation est simple : faire rencon-

[19]Ils préparent le repas en vue de se divertir
et le vin égaie la vie
et l'argent répond à tout (?).

trer, ajuster, d'où « assemblage ». — שִׁפְלוּת est aussi un *hapax*, qui désigne la position abaissée des mains; nous dirions « les bras ballants » (cf. Prov. x, 4). — G (Bא) ἐν ὀκνηρίαις ταπεινωθήσεται ἡ δόκωσις, καὶ ἐν ἀργείᾳ χειρῶν στάξει ἡ οἰκία devient οἱ ἐν ὀκνηρίαις ταπεινωθήσονται pour le premier membre dans copte, qui écrit en outre avec G (A) στενάξει dans le second; cf. G (C) στάζει. — Bick. retranche ידים.

En Palestine les maisons n'étaient pas surmontées d'un toit à forte pente, mais seulement d'une plate-forme ou terrasse (Jos. II, 6; Deut. XXII, 8; II Sam. XI, 2, etc.), reposant ordinairement sur des solives. La couverture était souvent peu solide (Marc, II, 4; Luc. V, 18-19; cf. H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, p. 70). Pour peu qu'elle n'eût pas été entretenue, et surtout si les solives avaient fléchi, l'eau s'écoulait dans la maison dès que commençait la saison des pluies (Prov. XIX, 13; XXVII, 15).

Ce v. a sans doute été placé ici parce qu'en décrivant les effets de la nonchalance, il s'harmonise avec le v. 17 (cf. 19) qui montre les princes uniquement occupés de leurs plaisirs et négligeant le soin des affaires publiques.

19. « Faire le pain », c'est préparer le repas (cf. Ez. IV, 15; Dan. V, 1); לחם est aussi employé pour désigner la nourriture en général (cf. Gen. XXXI, 54; Ex. XVIII, 12; Jér. XLI, 1; Math. XV, 2). Le sujet peut être impersonnel ou représenter les princes : voir ci-dessous. Au lieu de ישׂמח, G (B 68 147 157 159 254) τοῦ εὐφρανθῆναι CP Jér. V ont lu לשׂמח qui, d'après Mc N. et Bart., serait la leçon primitive : « Ils font le pain pour se divertir, et le vin pour égayer la vie ». La corruption de M reposerait sur une réminiscence involontaire de Ps. CIV, 15. Une réminiscence du même texte, ou de Ps. IV, 8 dans les Septante, a bien fait introduire καὶ ἔλαιον après οἶνον dans G (Bא 68 106 147 157 159 161 248 253 254 261) P, tandis que C porte ἔλαιον καὶ οἶνον. Mais s'il était naturel de dire עשׂה לחם au sens de « préparer le repas », puisqu'on n'avait pas de pain en provision (Gen. XVIII, 6; I Sam. XXVIII, 24, etc.) et que régulièrement on le cuisait tous les jours, rien n'indique qu'on ait jamais dit עשׂה יין au sens de « préparer le vin avant le festin » (cf. Prov. IX, 2, 5), et le temps de la vendange n'est certainement pas en vue ici. D'autre part, l'imparfait à la suite d'un participe n'est pas une construction à exclure et la présence de יענה la confirme encore. — ענה prend le sens de « répondre favorablement, être propice » dans Os. II, 23, 24; on interprète généralement ici « accorder, procurer ». Si הכל était au nominatif et הכסף à l'acc., on pourrait aussi bien dire « tout répond favorablement (obéit) à l'argent » (cf. Prov. XXIX, 19). Précisément, את־הכל de M est bien représenté dans G (ACV, etc.) par σὺν τὰ πάντα, mais G (Bא 68 147 157 159 254) τὰ πάντα n'a pas lu את; cf. Jér. V *et pecuniae* (V *argento*) *obediunt omnia*. Il est évident que σύν a été inséré dans G après coup, par correction hexaplaire, et sans rien changer d'ailleurs au sens, puisque σὺν τὰ πάντα reste sujet. De

20 Même dans ta pensée ne maudis pas le roi,
et dans ta chambre à coucher ne maudis pas le puissant :
Car les oiseaux du ciel peuvent transporter la parole,
et la gent ailée peut répéter un propos.

plus G primitif ne devait pas lire את dans son original hébreu, sans quoi il n'eût pas fait de הכל le sujet. Le signe de l'accusatif a pu être introduit dans M lors de la révision d'Aqiba, en vue de fixer l'interprétation d'un texte difficultueux. Au point de vue textuel encore, on trouve une double traduction de יענה dans G (Bℵ 68 254) ταπεινώσει ἐπακούσεται, et P.

Ce v. paraît se rattacher à 16, qu'il suivait peut-être immédiatement à l'origine. Dans cette hypothèse, il montrerait les princes se livrant aux plaisirs de la table, sans doute aux dépens du trésor public. Quoi qu'il en soit, ce v. a été écrit dans un autre esprit que IX, 7 ss. On remarquera ici encore, comme à la fin du v. 17, l'adjonction d'un stique que le parallélisme n'appelait pas et dont la correction au point de vue de la langue est aussi discutable.

20. מדע (Dan. I, 4, 17; II Chr. I, 10, 11, 12 et ici exclusivement) est usité en araméen biblique sous la forme מַנְדַּע, en judéo-araméen, en christo-palestinien et en syriaque. L'aramaïsme est certain (KAUTZSCH, *Aram.* p. 51). Le sens ordinaire du mot « connaissance, intelligence » convient moins dans le cas présent que celui de « conscience, pensée » (cf. G ἐν συνειδήσει). Le parallélisme indique d'ailleurs plutôt une désignation de lieu. Aussi, Muntighe, v. d. Palm, Hahn, de Jong, en s'appuyant sur l'un des sens de ידע *cognovit, sc. mulierem* traduisent par « chambre conjugale »; Perles (*Analecta*, p. 71) corrige en בְּמַצָּעֲךָ « sur ta couche » (cf. Is. XXVIII, 20); Grätz, en במדעך « parmi ta parenté » (cf. Ruth, II, 1; Prov. VII, 4). Cependant il ne faut pas exagérer non plus les exigences du parallélisme. Le caractère hyperbolique de la formule « dans ta pensée » convient assez au genre parabolique et l'on comprend qu'il faille encore plus de prudence à l'égard du roi (d'où l'expression « dans ta pensée ») qu'à l'égard d'un puissant quelconque (« dans ta chambre à coucher »). Le fait que גם n'est point répété dans le second membre achève de démontrer que nous sommes en présence d'une gradation descendante. La difficulté est plutôt dans le sens un peu détourné qu'il faut reconnaître à מדע. — Il n'est pas sûr que מלך, n'ayant pas l'art., soit déterminé (cf. KÖN. III, 294 *d*). — Au lieu de ובחדרי, 4 mss. K. de R. PVT ont lu le sing., et au lieu de משכבך, G κοιτώνων σου et C ont lu le plur. — Sur la signification de עשיר, cf. v. 6. — עוף doit être considéré comme un collectif (KÖN. III, 254 *f*). — Le *kethib* הַכנפים est préférable au *qeré* כנפים, car d'une part, l'introduction du ה a toutes chances de ne pas être accidentelle (cf. VI, 10 et X, 3) et d'autre part, l'art. est à sa place, si בעל « le possesseur d'ailes » est un collectif comme עוף, et représente « la gent ailée ».

יַגִּיד est incorrect, la forme brève יַגֵּד étant régulièrement celle du jussif à la troisième pers. du sing. (GK 53 *n*). Wright se demande si on ne pourrait pas considérer יגיד comme un *kethib* et יַגֵּד comme un *qeré* non indiqué. Mais il resterait toujours la difficulté de savoir pourquoi les massorètes ont

XI. [1] Lance ton pain sur la face des eaux,
car après beaucoup de jours tu le (re-)trouveras.

choisi cette lecture malgré le י, alors que le sens est celui de l'indicatif et que le verbe parallèle יוליך est en effet laissé à ce mode. Kön. (III, 191 *a*) émet l'idée que la forme jussive exprimerait ici le potentiel, mais il reconnaît que la leçon est peu sûre. Il paraît préférable de lire יַגִּיד avec Driv. (*H. T.* 174, note 4), Driv.-Kitt. et Bart., tout en admettant le sens du potentiel. — Il est singulier que דבר indéterminé soit en parallélisme avec הַקּוֹל; d'autre part, G (AC) a τὴν φωνήν σου, suivi par Sh CΣΘPV *vocem tuam*. Ce pronom est une addition explicative assez naturelle et qui ne prouve pas que G ait eu sous les yeux un original hébreu différent du nôtre. Il est même possible que la forme primitive de G ait été celle de G (א 68) τὴν φωνήν (cf. Jér. *vocem*) ou peut-être σὺν τὴν φωνήν dont G (Bא^c.a^ 254) σου τὴν φωνήν, suivi par Sh C, serait une corruption (cf. Mc N.). Mais דבר devient aussi λόγον σου (sans art.) dans GSh et dans CP (ces deux derniers mettent en outre le substantif au plur.), tandis que Jér. V et T restent avec M. Néanmoins il ne semble pas que le pronom soit primitif. La seconde partie du v. énonce une sorte de principe général, comme la traduction adoptée l'indique.

Au sujet du contenu de ce v., Del. rappelle le proverbe cité par le Midrach : אָזְנַיִם בַּכּוֹתֶל « les murs ont des oreilles »; cf. Juvénal, *Sat.* IX, 95 ss. Aristophane (*Les Oiseaux*, 601) : Οὐδεὶς οἶδεν τὸν θησαυρὸν τὸν ἐμὸν πλὴν εἴ τις ἄρ' ὄρνις et (*ibid.* 49 s.) : Ἡ κορώνη μοι πάλαι ἄνω τι φράζει, est tout aussi proche de la seconde partie du v. On voit que la formule : « un petit oiseau me l'a dit » (usitée aussi en pays de langue anglaise, d'après Bart.), n'est pas nouvelle. Il est assez piquant qu'un livre qui ne se prive pas de critiquer les rois et les puissants, d'une façon générale et impersonnelle, il est vrai, recommande la plus extrême circonspection sur ce chapitre. Sur les destinataires de cet avertissement et sur son importance pour les sages, voir l'*Introd.* p. 168.

XI, 1. שִׁלַּח au *pi.* est « laisser aller, envoyer », et aussi « lancer, jeter » (I Sam. xx, 20). Ce conseil énigmatique a été diversement compris. V. der Palm et Bauer l'interprètent : « semer dans les endroits humides, à côté de l'eau, pour obtenir une belle récolte ». Mais עַל־פְּנֵי ne veut pas dire « à côté »; לחם est « le pain » et non pas « le grain », malgré Is. xxviii, 28; xxx, 23; Ps. civ, 14, où le contexte détermine mieux qu'ici la pensée; et enfin « semer » n'est jamais exprimé par שִׁלַּח לחם (cf. v. 6). Il n'y a donc pas lieu non plus de trop presser la comparaison de notre texte avec la formule grecque σπείρειν πόντον ou ἐν πόντῳ. Grätz porte la fantaisie à son comble, et une fantaisie peu décente, en entendant tout xi, 1-6 de la procréation. Geier, Michaelis, Död. Del. Ren. Bick. Mc N. Haupt songent au commerce maritime : « confier ses biens à la mer et attendre avec patience le lointain retour des bâtiments pour percevoir le bénéfice ». Mais לחם n'a pas naturellement le sens de « fortune, avoir », et le texte parle seulement de retrouver son pain, non d'en tirer en outre bénéfice. Enfin le Midrach, le Targum, Grég. Thaum. Jér. Olymp. Knob. Ew. Herz. Elst. Ginsb. Zöckl. Wright, Now. Gietm.

[2] Fais d'un avoir sept et même huit (parts), car tu ne sais quel

Wild. Sieg. Zapl. Bart., avec la masse des com., voient dans ce v. une exhortation à la libéralité et à l'aumône. Le mot « pain » favorise si l'on veut l'idée de bienfaisance. Mais outre que « jeter son pain sur la face des eaux » est une expression assez singulière pour dire « faire l'aumône », cette interprétation a l'inconvénient de détacher ce v. de son contexte (2-4, 6), lequel est cependant assez homogène, et a une tout autre portée.

Il faut en revenir, pour le fond, à cette idée que « lancer son pain sur l'eau », de même que σπείρειν πόντον, désigne un travail stérile. Hitz. : « abandonner toute espérance, tout désir de succès est un bon moyen pour voir ses espérances se réaliser », est vraiment excessif. Motais : « donnez de l'étendue à vos opérations, même en risquant quelque chose », touche le véritable sens : l'entreprise la plus hasardeuse peut devenir profitable. A ce point de vue, la première partie du v. s'explique d'elle-même : jeter son pain à l'eau est un bon moyen de le perdre. La seconde a dû être inspirée par le phénomène connu de la mer qui, après un temps, rejette sur le rivage les épaves qu'elle avait d'abord englouties. Le pain dont on usait en Orient était mince et plat, assez semblable à une galette. Une fois desséché, il se dissolvait mal et devait surnager un certain temps dans l'eau, ce qui donnait quelque vraisemblance au proverbe. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire que celui-ci soit basé sur la stricte réalité (cf. x, 20).

Les vv. 1, 4 s'accordent à recommander l'esprit d'entreprise et même une certaine audace : « Il n'est pas bon de vouloir agir toujours à coup sûr; il faut au contraire savoir courir quelque risque ». Comment ne pas voir dans ces paroles hardies un correctif aux théories déprimantes de Qoh. et en particulier une réponse aux craintes excessives exprimées dans x, 8-9? L'auteur semble dire : « Bien loin de nous laisser décourager par la possibilité d'un échec, ne négligeons même pas ce qui paraît d'avance effort stérile et infructueux. Il arrive des choses si surprenantes : la mer rend ce qu'on lui donne; la vie aussi, peut-être... ». Les vv. 1, 4 ne peuvent donc être de Qoh. Leur forme métrique et leur tendance franchement optimiste les désignent comme l'œuvre du sage qui a déjà, dans x, 10-11, 15, rectifié x, 8-9 (on a dit déjà qu'à l'origine xi, 1 devait suivre immédiatement x, 15). Qoh. qui a été pour son compte un travailleur acharné (ii, en particulier v. 24; viii, 16) et qui a même formellement recommandé le travail aux autres (ix, 10; cf. ii, 24 et parall.), ne nous eût pas exhortés à l'activité sur ce ton et par ces motifs : ses doctrines sur la stérilité des efforts humains (iii, 1-14; ix, 11-12; x, 8-9. 14 *b*; xi, 5) le lui interdisaient. D'ailleurs il est à remarquer que les vv. 1, 4 ne recommandent pas directement le travail, mais la confiance, que Qoh. n'a pas (i, 3; ii, 11, etc.) et qu'il s'est efforcé d'ébranler chez son lecteur.

2. Ici encore les interprètes se partagent entre l'aumône et les entreprises commerciales. נתן חלק peut être interprété en conformité avec Jos. xiv, 4 « donner une part à quelqu'un ». On obtient ainsi un précepte de bienfaisance : « donne une part (de tes biens?) à sept et à huit ». Mais dans ce cas, au lieu de « sur la terre », on s'attendrait plutôt à lire à la fin du v. « sur toi ». Car si malheur tombe sur le pays, les obligés du riche ne seront pas

malheur peut arriver sur la terre : [3] quand les nuées sont pleines, elles déversent la pluie sur la terre, et si un arbre tombe au nord ou au midi, à la place où l'arbre tombe, là il reste.

3. Lire יְהוּא; M יְהוּא.

---

plus épargnés que lui, ni par conséquent à même, comme on paraît le supposer, de lui venir en aide à leur tour. D'ailleurs l'exhortation à l'aumône n'a aucun rapport, ni avec le contexte, ni d'une façon générale avec le contenu du livre. D'autre part, on peut entendre par חלק l'avoir que quelqu'un possède, et en donnant à נתן ל le sens qu'il a dans Gen. XVII, 20 : « je ferai d'Israël une grande nation », arriver à traduire : « fais d'un avoir sept ou huit (parts) ». Peut-être, dans cette hypothèse, l'auteur eût-il écrit plus naturellement חלקך « ton avoir », comme il a été dit au v. 1 « ton pain ». Mais le sens de « participer, prendre part à » indiqué dubitativement par GB pour נתן חלק se base moins sur l'usage connu de la langue que sur la pensée présumée de l'auteur. Cette pensée est, en tout cas, qu'il convient de diviser ses risques le plus possible, suivant le procédé de Jacob (Gen. XXXII, 9); la seconde partie du v. est en parfaite harmonie avec cette interprétation : si une partie de l'avoir se perd, les autres seront sauvées, ou bien : si une entreprise échoue, les autres réussiront. — On constate dans « sept et même huit » l'emploi du procédé littéraire qui consiste à désigner successivement deux nombres, dont le second est plus élevé que le premier d'une unité seulement, afin d'exprimer une pluralité indéterminée; cf. Jér. XXXVI, 23; Prov. XXX, 15, 18, 21, 29; Eccli. XXV, 7; XXVI, 5, etc. (GK 134 *s*). Ici sept est donné comme un maximum dans l'espèce, et qu'on dépasse encore en ajoutant une unité. — La place occupée par רעה « ce qui peut arriver de mal » est un exemple de phénomène contraire à l'anticipation grammaticale, une sorte de déplacement régressif (Kön. III, 414 *q*). Cette construction explique d'ailleurs que le verbe soit au masculin (cf. GK 145 *o*).

Haupt retranche רעה על־הארץ et Zapl. seulement על־הארץ. Si l'on pouvait démontrer que les mots « sur la terre » sont une dittographie empruntée au v. suivant, le v. 2 présenterait deux stiques parfaitement mesurés, de même que les vv. précédents. Mais les vv. 2-3 sont étroitement liés pour le sens et d'une même venue, et comme 3 n'est pas métrique, toute correction du v. 2 en vue de lui imposer la mesure mérite le reproche d'arbitraire.

3. עב est masc. d'après Albrecht (*ZATW*, 1895, p. 323; cf. Is. XIX, 1), mais fém. d'après Kön. (III, 248 *l*, note 2; cf. I R. XVIII, 44), comme en néohébreu (Rosenberg, *ZATW*, 1908, p. 146). On ne peut rien conclure ici de la forme masc. du verbe (cf. GK 145 *o*). — גשם est rattaché par la ponctuation massorétique au verbe précédent, et cette construction est maintenue par Hitz. Del. Wright, Bick. Wild. Mc N. Bart. Au contraire, Jér. Knob. Mot. Sieg. Haupt, Zapl. font de ce substantif le complément de יריקו. Les deux interprétations sont recevables. Les massorètes ne sont pas toujours irréprochables : dans ce même v., l'*athnaḥ* est mal placé (cf. Del. et Wickes) et devrait être adjoint à יריקו. — מקום est un acc. de lieu (Kön. III, 330 *k*). —

[4] Qui observe le vent ne sèmera point,
et qui prend garde aux nuages ne moissonnera pas.

שיפול est bien traduit dans G οὗ πεσεῖται Sh P Jér. V; mais B a οὗ ἔσται, sans doute par une mauvaise lecture de πεσεῖται. — יְהוּא serait pour יְהִי « il sera », de הוה, le א constituant une addition purement orthographique (GK 23 *i*; Kön. I, p. 597 s.). Mais le jussif n'a que faire ici, et il faut ou bien supposer que l'auteur a écrit יֶהֱוֵא pour יֶהֱוֶה (cf. Dan. II, 41, 42; IV, 24), ou corriger en הוּא (qui de fait se trouve dans 4 mss. K. de R.), avec Grätz, Bick. (p. 17), Sieg. GK 75 *s*; cf. Driv. (*H. T.* p. XIV) et Driv.-Kitt. Le fait que l'imparfait est employé dans la proposition principale de la sentence précédente est une indication favorable à יֶהֱוֵא; G a ἔσται et de même Sh CP Jér. V. Del. fait observer que dans la langue classique les verbes de ce v. auraient été mis au parf.; cf. Driv. (*H. T.* 12). Haupt retranche pour le rythme ואם בצפון et העץ; Zapl. העץ seulement.

On entend ordinairement ce v. de l'impuissance de l'homme en face de la nature. Mais Mc N. et Bart. font observer que si l'homme ne peut arrêter la pluie, il peut du moins relever l'arbre tombé. D'où ils concluent que עץ doit être traduit par « bois » et que la sentence fait allusion aux pratiques de la rhabdomancie. A ce point de vue on pourrait ajouter avec beaucoup plus de raison qu'en Palestine la pluie est plus souvent un bienfait qu'un désagrément. Néanmoins on ne peut douter que ce v. ne motive le conseil donné dans le précédent et n'en développe la dernière proposition : « tu ne sais quel malheur peut arriver ». L'auteur veut dire qu'il est des maux inévitables et irréparables. Quand l'heure du mal est arrivée, rien ne peut le conjurer : « quand le nuage est plein, il crève » (Reuss). Et quand le mal est fait, rien ne peut le guérir : quand l'arbre est tombé du côté où il penchait ou bien du côté où l'orage l'a poussé, il ne se relève pas. Conclusion : puisque le malheur est une nécessité inéluctable, prenons au moins la précaution de diviser les risques (v. 2). L'interprétation de Mc N. Bart. n'est pas soutenable. L'arbre renversé, de lui-même reste où il a été jeté; bien plus, déraciné, cassé par la tempête ou tombé de vétusté, son sort est irrémédiable, même si l'homme juge à propos d'intervenir.

Les vv. 2-3 n'ont ni la forme métrique ni la hardiesse optimiste de 1, 4, 6 *a*. Ils sont davantage dans le ton de Qoh. Même, l'accord qu'ils présentent avec x, 14 *b*; XI, 5 pourrait les lui faire attribuer, le contenu de IX, 10 *a* démontrant au besoin que notre auteur était capable d'exhorter à l'action. Cependant, le v. 2, en raison du conseil qu'il donne, et bien qu'il émette une pensée différente, semble plutôt se rattacher au v. 1, qui est du *ḥakham* ainsi qu'on l'a expliqué. Quant au v. 3, il paraît bien continuer le v. 2 et n'avoir pas une autre origine. Il faudrait peut-être raisonner autrement si le v. 2 était métrique : le v. 3, bloc prosaïque isolé au milieu de sentences sapientielles versifiées, aurait quelques chances de plus d'appartenir à Qohéleth. Mais le v. 2 est en prose aussi. L'un et l'autre sont donc probablement d'un même auteur. Ils auront été suggérés par le v. 1 à quelque sage, plus enclin à la prudence et moins entreprenant que l'auteur de 1, 4, 6 *a*.

4. Le semeur a besoin du calme de l'air, le vent, à un certain degré du

[5] De même que tu ne sais pas quelle est la route du souffle (de vie) 'vers' les os dans le sein de la mère, de même ne connais-tu pas l'œuvre de Dieu qui fait toutes choses.

5. בַּעֲצָמִים 40 mss. K. de R. et T; M כַּעֲצָמִים.

---

moins, contrariant l'éparpillement régulier de la semence, et la moisson réclame un temps sec. Mais il ne faut pas attendre pour semer et pour moissonner, de n'avoir absolument pas à craindre le vent et la pluie. L'auteur ne parle pas seulement pour le cultivateur. Ses sentences présentent, sous la forme concrète et imagée d'un cas particulier, un principe très général. Les conditions idéales de l'action se réalisent rarement : qui attend, pour se mettre à l'œuvre, de pouvoir le faire à coup sûr, ne s'y mettra jamais et perdra tout pour n'avoir rien voulu laisser au hasard. « Qui ne risque rien, n'a rien ».

Sieg. croit pouvoir suspecter l'origine palestinienne de ce verset; il résulte, dit-il, de I Sam. XII, 17 que la pluie n'était pas à redouter, en Palestine, à l'époque de la moisson (cf. Jér. V, 24 et Prov. XXVI, 1). Ce texte prouve seulement qu'elle était assez rare à ce moment de l'année; mais elle pouvait se produire encore, surtout pendant la moisson des orges, qui précédait celle des blés et ne manquait pas d'importance. La première avait lieu dès la première quinzaine d'avril et la seconde en mai. Or en avril on compte encore en Palestine cinq jours et demi de pluie, et en mai, un jour et demi. Il est possible aussi que dans la Palestine d'autrefois, plus boisée et plus cultivée, les pluies aient été un peu plus fréquentes (cf. BAEDEKER, *Palestine et Syrie,* 1906, p. XLVIII; VDB, art. *Pluie*). Le fait de la rareté de la pluie au temps de la moisson donne précisément à la sentence du sage sa vraie portée : « ne pas concevoir d'inquiétudes sans motif fondé, ni de craintes excessives ».

VI *quater*. IMPUISSANCE DE L'EFFORT ET DU TALENT A ASSURER LE SUCCÈS (*fin*), XI, 5.

5. Le participe יודע marque le fait acquis et constant; l'imparf. תדע annonce une possibilité qui d'ailleurs est niée. Le début du v. donne littéralement : « comme tu ignores quelle est la voie de l'esprit (ou du vent) à l'instar des os dans le sein de la mère, de même, etc. », dont on essaie de faire : « ... à l'instar (de ton ignorance) des os dans le sein de la mère » (cf. Del.). Or, le sens qu'on a en vue ne pourrait être obtenu que si le כ devant עֲצָמִים pouvait être considéré comme l'équivalent de כַּאֲשֶׁר « ... comme (tu ignores) les os, etc. »; mais כ n'est pas une conjection (cf. GK 155 *g*). Il semble bien qu'on doive lire בַּעֲצָמִים avec 40 mss. K. de R. et T (Grätz, Ren. Driv.-Kitt. Zapl.), et par conséquent entendre רוח, non pas du vent (cf. Jean, III, 8), mais du souffle de vie venant animer l'embryon, comme faisaient déjà Jér. T. Le ב peut indiquer le mouvement : cf. Gen. II, 7; Deut. XV, 17, etc. — כמלאה

[6] Dès le matin sème ta semence,
et jusqu'au soir ne laisse pas reposer ta main.
Car tu ne sais pas ce qui réussira, ceci ou cela, ni si l'un et l'autre ne sont pas profitables à la fois.

au sens de « enceinte » est *hapax* en hébreu biblique, mais se trouve dans la Michna (*Iebamoth*, XVI, 1); cf. le grec πληροῦν τὰ θηλέα (ARISTOTE, *H. A.* V, 5; VI, 20, 21, 22) et le latin *plena* (OVIDE, *Métamorph.* XI, 469; cf. X, 265, etc.). Zapl. retranche ce mot.

Le texte de ce v. présente dans les divers témoins des variantes intéressantes. Au lieu de כאשר (M Jér. T), trois mss. K. de R. G Sh C 'A attestent באשר. אינך (M 'A Σ P Jér. V) a donné dans G οὐκ ἔστιν, par la faute d'un scribe qui a lu ЄCTI au lieu de ЄCHI (cf. Mc N.). מעשה a pour lui M G (V) T; mais מעשי a été lu par G Sh C P Jér. V. אשר est ὅς dans G (V 253) Sh Jér. VT; mais ὅσα, qui est gardé dans G C P, représente le grec primitif et correspond à ποιήματα. Enfin, au lieu de ὡς ὀστᾶ (G Sh V), qui est conforme à M et T, seul C a ὡς τά, par haplographie de OCOCTA; cf. G (V) ὅς ὀστᾶ. P omet aussi ὀστᾶ, mais par une corruption de son propre texte et en gardant encore dans certains mss. une moitié défigurée du mot perdu : cf. Kam. (*ZATW*, 1904, p. 192 et 200).

Le rappel du mystère de la génération se rencontre ailleurs dans la Bible (Job, X, 8-11; Ps. CXXXIX, 15-16). L'ignorance où est l'homme de l'œuvre que Dieu fait dans le monde, c'est-à-dire des desseins et des conduites de la Providence, et aussi la maîtrise absolue de Dieu sur les événements, sont des idées chères à Qoh. (III, 11; VII, 13; VIII, 17; IX, 12). Comme d'autre part ce v. peut faire suite à X, 14 *b*, il n'est pas nécessaire d'en faire une glose (Haupt), ni de l'attribuer au *ḥasid* (Sieg.). S'il n'était pas de Qoh., il conviendrait mieux au sage qui a inséré 2-3 qu'à tout autre; mais ce sage aurait donc emprunté à l'auteur primitif, et à peu près textuellement, la seconde moitié de sa réflexion? Ce v. termine le sixième et dernier développement de Qohéleth (IX, 11-16; X, 5-9, 14 *b*; XI, 5).

Septième groupe de sentences (fin) :
3° Conseil d'activité entreprenante et prudente, XI, 6.

6. לערב peut signifier « jusqu'au soir » (Del. Wright, Bick. Wild. Sieg. Mc N. Zapl. Bart.; cf. Job, IV, 20) ou « vers le soir » (Zirk. Knob. Ew. Herz. Elst. Ginsb. Grätz, Haupt; cf. Gen. VIII, 11; XLIX, 27); G ἐν ἑσπέρᾳ (excepté le ms. א et quelques minusc.) Sh P ont lu בערב. Si l'on adopte la seconde traduction, on verra naturellement dans la proposition « ne laisse pas reposer ta main » une allusion au geste du semeur, et on interprétera : « Sème le matin et sème encore le soir, car tu ne sais lequel des deux procédés réussira le mieux ». L'auteur supposerait, de la part du laboureur, une hésitation sur l'opportunité de semer le matin ou le soir, comme si l'ensemencement était plus efficace dans un cas que dans l'autre. Cette interprétation de 6 *a* est celle qu'impose 6 *b*, car les pronoms « ceci, cela » que contient la se-

conde partie du v. se réfèrent à deux actes très déterminés, lesquels ne peuvent être que l'ensemencement du matin et celui du soir. L'avis ainsi donné n'est pas loin de notre proverbe : « Deux sûretés valent mieux qu'une ». Il dénote plus de prudence avisée que de hardiesse, et s'inspire du même esprit que 2-3. Si au contraire on traduit : « et jusqu'au soir ne laisse pas reposer ta main », la formule ne désignera plus l'acte de semer, mais les différentes occupations qui doivent remplir la journée de l'homme des champs, et elle exprimera une exhortation au travail courageux. Or, cette traduction, et l'interprétation qu'elle entraîne, sont des plus naturelles si on considère le v. 6 *a* indépendamment de 6 *b* et si on le rapproche de 1, 4. Dans la Bible, le soir est régulièrement indiqué comme le moment de la cessation du travail (Jug. XIX, 16; Ps. CIV, 23) : ולָעֶרֶב doit donc signifier « et jusqu'au soir », et non pas « et le soir encore ». Les vv. 1, 4 recommandaient déjà l'activité confiante, et dans 4 en particulier, auquel 6 *a* correspond évidemment, il n'est pas non plus uniquement question des semailles. Nous sommes donc en présence de deux séries de pensées, dont l'une (1, 4) exalte l'esprit d'entreprise, et l'autre (2-3, 6 *b*) respire seulement la prudence; et le v. 6 *a* change de sens, suivant qu'on le rattache à l'une ou à l'autre. Mais comment ne point voir qu'il se range de lui-même dans la première série, puisqu'il est métrique comme 1, 4, tandis que 2-3, 6 *b* sont en prose? Il est vraisemblable que 1, 4, 6 *a* existaient seuls à l'origine, et leur auteur avait écrit ולָעֶרֶב au sens de « et jusqu'au soir ». Un sage plus timide aura ajouté les vv. prosaïques et, par l'adjonction de 6 *b* en particulier, imposé à l'expression équivoque de 6 *a* le sens de « et le soir encore ». — Grätz et Ren., à la suite du Talmud (*Iebamoth,* 62 *b*), pensent que dans le v. tout entier, il est question de la procréation; mais le contexte, dans 1 et 4 en particulier, ne suggère pas de pareils sous-entendus, il les exclut même.

Au lieu de ידך, 68 mss. K. de R. ont le plur. ידיך. כאחד « à la fois, ensemble » est une expression tardive en hébreu (Is. LXV, 25; Esdr. II, 64; III, 9; VI, 20; Néh, VII, 66; II Chron. V, 13), où elle tient la place de יַחְדָּו, fréquente en néohébreu, et analogue au judéo-araméen כַּחֲדָא; c'est un aramaïsme (cf. DRIV. *Introd.* p. 240 et 475; KAUTZSCH, *Aram.* p. 39). G a ici ἐπὶ τὸ αὐτό qui traduit ailleurs (Is. LXVI, 17; Os. II, 2; Am. I, 15; III, 3; Ps. IV, 9; XXXIV, 4, etc.) יַחְדָּו. Mc N. en conclut que la leçon préaqibienne portait ce mot. Mais la locution grecque ne rendrait-elle pas ici בְּאֶחָד? Le sens n'est pas : « si l'un et l'autre ne réussiront que grâce à leur réunion », mais : « s'ils réussiront aussi bien l'un que l'autre »; כחדא en judéo-araméen en est venu à signifier « également, indifféremment ».

La seconde partie du v. est trop longue pour le mètre. Haupt la considère comme une glose d'une autre mesure, 2 + 2, de laquelle il retranche encore הזה או זה; Zapl. enlève seulement הזה; Bick., qui dispose 6 *a* en vers, laisse 6 *b* à la prose.

CONCLUSION, XI, 7-XII, 8.

Le reste du livre, si on laisse de côté l'épilogue, en résume les conclusions. Puisque, malgré tout, la vie a des agréments pour l'homme, XI, 7, qu'il en

[7] Et (pourtant) la lumière est douce et il est agréable aux yeux de voir le soleil. [8] 'Même si' l'homme vit de nombreuses années, qu'il jouisse pendant toutes, et qu'il songe que les jours de ténèbres seront nombreux. Tout ce qui arrive est vanité.

8. כִּי גַם (cf. G): M כִּי אִם.

---

profite tout le long de son existence, 8 *a b*, et comme, au cours de celle-ci, tout lui arrivera à tort et à travers, sans égard pour ses efforts ou son mérite, et que tout le décevra, 8 *c*, qu'il cueille dès sa jeunesse les joies qui lui sont offertes, 9 *a b* et 10, sans oublier pourtant le jugement de Dieu, 9 *c*. Qu'il se souvienne de son créateur, XII, 1 *a*, avant que viennent la décrépitude et la mort, 1 *b c*-7. Tout est vanité, 8. — L'ensemble de cette conclusion est attribué par les critiques, en particulier par Mc N. Haupt, Bart., à Qoh. lui-même; seul Sieg. la lui enlève pour en faire l'œuvre du glossateur épicurien (Q²). Mais dans quelques versets (XI, 9 *b*; XII, 1 *a*) on reconnaît avec raison (Sieg. Mc N. Bart.) la main du *ḥasid*. D'autre part, tout est métrique d'après Driv.-Kitt.; Bick. excepte XI, 7-8, 9 *b*, 10 *b*; XII, 1 *a*, 4 *a*, 5 *b c*, 7, 8; Haupt, XII, 7, et dans v. 8 les mots « dit Qoh. »; Bart., XI, 7-8, 9 *b*; XII, 1 *a*, 8. On ne peut guère constater avec certitude la présence de la forme poétique que dans XII, 2-6, qui brode sur le thème primitif contenu dans 1 *b*, 7, et qui, pour ce motif et pour d'autres (voir le com. de XII, 2), a toutes chances d'appartenir au *ḥakham*.

7. Le ו initial de ce v. surprend. Il est omis par C P V; mais ce fait est sans valeur au point de vue textuel, car l'omission est naturelle dans le présent contexte et commise encore volontiers par les traducteurs modernes (Zirk. Klein. Mot. Ren. Bart. Zapl.). Le ו est certainement original, et son sens, de même que l'intention de l'auteur dans la mise en vedette de מתוק, devient clair, si l'on reporte le v. à la place qu'il occupait d'abord à la suite de x, 5-9, 14 *b*; XI, 5. Qoh. vient de constater une fois de plus que la vie est mauvaise et l'avenir toujours inquiétant. Quoi de plus naturel que d'écrire ensuite : « Et néanmoins nous aimons la vie et nous lui trouvons des charmes! » On sait que le *waw* prend assez souvent un sens adversatif (cf. Gen. II, 17; IV, 5, etc.), et il exprime exactement la même nuance qu'ici dans Gen. II, 20; Lév. V, 3; Jos. XVII, 8 *b*; Is. V, 4 *b*; LXIV, 4 *b*; Job, x, 8 (cf Driv. *H. T.* 74 β, 79; Kön. III, 360 *b c*, 369 *f*). — מתוק signifie ordinairement « doux au goût »; mais cf. V, 11. Il est impossible de ne pas citer Euripide, *Iphigénie en Aulide*, 1218 s. : Ἡδὺ γὰρ τὸ φῶς λεύσσειν. — Sur la vocalisation לַעֵינַיִם, cf. Baer (p. 68); « voir le soleil », c'est vivre (IV, 15).

Sieg. attribue ce v. à Q²; Haupt en fait une glose.

8. Les deux éléments de כי אם paraissent à tous les com. devoir être interprétés séparément, aucun sens convenable n'étant fourni par la locution composée, exceptive ou adversative. Le sens de « car » est généralement reçu pour כי (Herz. Ginsb. Del. Bick. Wright, Now. Rüet. Kön. [III, 372 *i*], Sieg. Mc N. Bart.). Mais on le justifie de différentes façons. Herz. Ginsb.

Del. Wright, Now. Rüet. traduisent : « car, si l'homme vit de nombreuses années, il doit se réjouir tout ce temps et se souvenir... », ou encore : « qu'il se réjouisse et se souvienne... ». Et l'on explique ordinairement avec Del. : « Il est agréable à l'homme de voir le soleil : Dieu l'a ainsi voulu, parce que l'homme doit pouvoir trouver la joie dans la vie présente, en raison de la longue nuit qui l'attend après sa mort ». Ren. et Haupt suppléent la copulative devant la seconde proposition et font commencer l'apodose à la troisième : « Pourtant, bien qu'un homme vive de nombreuses années et n'éprouve jamais que de la joie, qu'il se souvienne que les jours de ténèbres seront très nombreux ». Bart. les suit, mais en traduisant כי par « car ». Ces com. adoptent en réalité la construction de phrase reçue par Σ (dans Jér.) : *Si annis multis vixerit homo, et in omnibus his laetatus fuerit, recordari debet et dies tenebrarum,* et aussi par V. Mais le fait que ces deux témoins omettent כי, attesté par tous les autres, montre bien qu'ils corrigent un texte embarrassant en vue de l'aplanir. Hitz. Ew. Elst. rendent כי par une particule affirmative (cf. Prov. II, 3) dont on ne voit pas la portée dans le contexte.

Le texte ne serait-il pas corrompu? G (106 253 261) a ὅτι καί γε ἐὰν ζήσεται. Ces trois mss. sont hexaplarisés : est-ce qu'ils n'auraient pas porté d'abord ὅτι καί γε (ζήσεται), traduction ordinaire (IV, 14; VIII, 12) de כִּי גַם, à laquelle ἐάν aura été ajouté en vue de conformer le grec à l'hébreu du IIe siècle, lequel était comme aujourd'hui כי אם? L'indicatif ζήσεται n'indique-t-il pas la priorité de ὅτι καί γε qui gouverne ce mode, et le caractère adventice de ἐάν qui eût exigé le subjonctif? Mais au fait, pourquoi la leçon commune de G (suivie par Sh) est-elle ὅτι καὶ ἐὰν ζήσεται? Pourquoi καί et pourquoi l'indicatif? Certes, au point de vue du sens : « même si, etc. », καί est bien en place. Mais G traduit ordinairement les mots plus que le sens. Quelles sont ses habitudes pour כי אם? Si on laisse de côté les cas où la locution a un sens restrictif et où les deux termes ne doivent pas être séparés (III, 12; V, 10; VIII, 15), on trouvera que le traducteur n'emploie jamais καὶ ἐάν, mais ἐάν seul pour rendre אם (IV, 10; V, 7; VI, 3; X, 4, 10, 11; XI, 3); καὶ ἐάν représente וְאם (IV, 12; XI, 3 *bis*; XII, 6), et καί γε ἄν, גַם אם (IV, 11; cf. VIII, 17), tandis que כי אם est traduit par ὅτι ἐάν (IV, 10). Il n'est donc pas vraisemblable, étant donné les habitudes serviles de l'auteur de la version, qu'il ait introduit καί de lui-même pour le sens. De plus, ἐάν à la place de אם met toujours le verbe au subjonctif (voir les mêmes textes). Il en est naturellement de même quand ἄν ou ἐάν sont introduits par le traducteur (III, 22; IV, 17; V, 3, 17; VII, 13; VIII, 17; IX, 10) à la suite des relatifs. Il n'y a d'exception à la règle que pour πᾶν ὃ ἐὰν (A ἄν) θελήσει (mais B^{ab} θελήσῃ) dans VIII, 3, où la particule pourrait bien être d'insertion postérieure. Si donc ἐάν était primitif dans notre v., il aurait introduit le subjonctif, tandis que ζήσεται était naturel après ὅτι καί γε (cf. IV, 14; VIII, 12). Mais on comprend que l'indicatif, s'il existait antérieurement, ait échappé à la revision qui a introduit ἐάν. Cette conjonction aura pris dans le texte la place de γε; dans trois mss. seulement la particule γε est restée. Mais καί a subsisté partout, de même que le mode indicatif. Ainsi nous discernons des traces certaines d'une leçon primitive ὅτι καί γε ζήσεται laquelle suppose dans l'hébreu כִּי גַם. On comprend que cette dernière locution, rare et exclusive-

[9] Réjouis-toi, jeune homme, dans ton adolescence, et que ton cœur te donne de la joie dans les jours de ta jeunesse, et marche dans les voies de ton cœur et selon 'les regards' de tes yeux; mais sache

9. בְּמַרְאֵה *qeré*, G Sh C P Jér. V; M *kethib* במראי.

---

ment propre à Qoh., ait été remplacée, grâce à un copiste distrait ou à l'écriture peu nette d'une seule lettre, par la locution plus usuelle כי אם. Mais nous sommes en droit, en nous basant sur le témoignage non douteux de G, de rétablir l'expression qu'il a lue et qui seule convient au contexte.

את־ימי est un cas d'anticipation (cf. GK 117 *h*; Kön. III, 414 *c*). Les jours de ténèbres ne désignent pas, comme le voudrait Herz., la vieillesse et les souffrances, mais la mort; car ils s'opposent à « toutes les années que l'homme vivra », et à « voir le soleil », expression qui symbolise la vie présente; cf. d'ailleurs Job, x, 21-22; Ps. lxxxviii, 12; cxliii, 3. — הרבה *secundo* est attribut (cf. Kön. III, 318 *e*, 326 *f*). — בוא dans i, 4; v, 15, 16 a le sens de « venir à l'existence », et il est question dans ii, 16 des « jours qui viennent »; cf. Is. xxvii, 6; Jér. xvi, 14; xxiii, 5. Il faut donc traduire ici « tout ce qui arrive »; cf. G πᾶν τὸ ἐρχόμενον. Les uns (Knob. Ginsb. Del. Wright, Now. Gietm. Wild. Bart.) entendent « ce qui arrivera après la mort », donc le cheol; d'autres (Herz. Hitz. Elst. Mot.), « ce qui arrive en cette vie » ou du moins l'avenir dans son ensemble, en y comprenant ce que la vie présente nous réserve. Il n'est certainement question que de la vie présente. Il est d'abord douteux que « ce qui vient » puisse désigner le cheol. On ne parle ainsi que de ce qui « vient » à l'existence sur la terre. Le cheol ne vient pas; les hommes y vont. Surtout, ici non plus qu'ailleurs, Qoh. ne fait de la polémique contre la foi à une rétribution d'outre-tombe. Son horizon se borne à la vie actuelle. Il est naturel que dans sa conclusion il rappelle que tout y arrive au rebours de la justice et de la raison, et que la destinée de l'homme, tout le long de son existence, ne répondra ni à ses efforts ni à son mérite (cf. en particulier ix, 1 ss.). L'idée d'anomalie et de déception est en vue autant que celle de fugacité. La pensée convient d'ailleurs au contexte : l'exhortation à la jouissance est ordinairement chez notre auteur une conclusion qui suit la constatation de l'impuissance où est l'homme de se procurer le bonheur par son travail ou sa vertu : cf. ii, 24 et parall., mais surtout viii, 14-15 et ix, 1-10.

Sieg. trouve à propos d'attribuer 8 *b* (à partir de ויזכר) au *ḥasid;* Haupt traite comme glose tout le v. sauf la dernière réflexion : « tout ce qui arrive est vanité », où il reconnaît le style et l'esprit de Qoh.

9. בחור, bien qu'au vocatif, n'a pas l'article; cf. GK 126 *e*. — ילדות n'existe en hébreu biblique que dans xi, 9, 10; Ps. cx, 3; mais il est usité en néohébreu et en judéo-araméen. — בחורות ne se rencontre qu'ici et xii, 1, mais le plur. de la forme masculine est employé dans Nomb. xi, 28. — « Marcher dans les voies de son cœur », c'est suivre les désirs de son cœur, aller où il veut; cf. Is. lvii, 17. Le ב indique ce qui doit être la règle de l'action. — Le *kethib* במראי n'a été suivi que par T; toutes les versions ainsi que 100 mss.

que pour tout cela Dieu t'appellera en jugement. [10] Et écarte le chagrin de ton cœur et éloigne le mal de ton corps, car l'adolescence

K. de R. sont avec le *qerê* בְּמַרְאֵה. Le désir vient à la suite du regard, et le regard aussi le manifeste (cf. Job, xxxi, 7) : « marcher selon les regards de ses yeux », c'est donc suivre le désir que les yeux ont fait naître et la convoitise qu'ils expriment. — La présence de l'art. dans בַּמִּשְׁפָּט ne prouve aucunement qu'il s'agisse d'un jugement final et collectif : cf. Job, ix, 32; xxii, 4, où malgré la présence de l'art. il n'est question que d'une intervention particulière de Dieu, relative à un seul individu.

La première partie du v. (cf. ii, 10) est un des textes du livre les plus susceptibles d'être mal interprétés. Is. xxii, 13; Job, xxxi, 7; Sag. ii, 6; I Cor. xv, 32 mettent dans la bouche des impies des paroles analogues. Les rabbins des premiers siècles trouvaient ici une contradiction avec Nomb. xv, 39, qui en réalité concerne le culte idolâtrique. Il n'est pas douteux que Qoh. ait uniquement en vue les jouissances normales et providentielles : de ce que la vie doit tromper les efforts de l'homme, l'auteur conclut qu'il faut prendre dès la jeunesse, et par mode de compensation, les joies qui s'offrent. Se reporter à l'*Introd.* p. 189.

La seconde partie du v., celle qui mentionne le jugement, un jugement temporel (cf. ii, 26; viii, 12-13), ne peut être attribuée à Qoh., comme l'ont reconnu Luzzato, Nöldeke, Bick., qui en fait l'œuvre de l'Épiloguiste, Sieg. Mc N. Bart. qui l'attribuent avec raison au *ḥasid*. Haupt ne laisse à Qoh. que le commencement du v. jusqu'à בחורותיך, et il en retranche encore לבך pour le mètre; de tout le v. Zapl. n'enlève que le suffixe de ויטיבך et ימי.

Le milieu du v. devient dans G : καὶ περιπάτει ἐν ὁδοῖς καρδίας σου ἄμωμος καὶ μὴ ἐν ὁράσει ὀφθαλμῶν σου. Καρδίας σου a disparu de G (B 68), et καρδίας seul, du copte; ἄμωμος, présent dans tous les mss. de G, dans C et A, est mis sous obèle dans Sh; μή, présent dans G (B א 68 147 157 159 254) C et A, manque dans G (א^c.a A C V 106 155 161 248 252 253 261 296 298) et dans Sh. Les deux additions ἄμωμος et μή constituent une glose orthodoxe, insérée dans l'intention de corriger un texte qui paraissait scandaleux. P Jér. V restent conformes à M auquel revient Sh. T paraphrase dans le sens de G : « Marche en humilité avec les voies de ton cœur et sois attentif aux regards de tes yeux et ne regarde pas le mal ».

10. הסר et העבר sont précédés du ו comme, dans le v. précédent, ויטיבך et הלך auxquels ils font suite. — שַׁחֲרוּת est un *hapax* qui d'après le parallélisme désigne la jeunesse. Communément on rattache le mot à שַׁחַר « aurore », la jeunesse étant l'aurore de la vie. Cependant T « jours de la noirceur de la chevelure » Herz. Ginsb. Del. Wright, Mc N. Haupt, Bart. le font dériver de שָׁחֹר « être noir », et signifier « les cheveux noirs », symbole de la jeunesse, comme שֵׂיבָה « cheveux gris » sert à désigner la vieillesse. G traduit par ἡ ἄνοια, suivi par P Jér., mais V par *voluptas,* l'une et l'autre idée ayant été rattachée à celle de jeunesse.

La première partie du v. exprime sous une forme différente la même pensée que 9 *a*. La seconde mentionne, comme motif de jouir, la brièveté et le

et la jeunesse sont vanité; XII. [1] mais souviens-toi de ton créateur aux jours de ta jeunesse, avant que viennent les jours du mal et qu'approchent les années dont tu diras : « Je n'y ai point de plaisir »,

caractère décevant de la jeunesse, vanité ayant ici sans doute le sens de « fugacité » (cf. vi, 12; ix, 9), mais aussi et surtout de « déception ». Cette dernière proposition est retranchée comme glose par Zapl., tandis que Mc N. Bart. la mettent entre parenthèses, ce qui paraît convenable et suffisant.

XII, 1. Au lieu de בוראך, la forme du pluriel בוראיך est donnée par plusieurs mss., par la Bible rabbinique de 1525, par Michaelis, Hahn, et préférée par Knob. Ginsb. Del. Wright, Driv.-Kitt. Mais le sing. est retenu à bon droit par Houb. Baer (p. 68 s.), Eur. Wild. Sieg. Bart., et GK 124 *k*, lequel fait observer que les exemples allégués de עשים (Is. liv, 5; Job, xxxv, 10; Ps. cxlix, 2, etc.) sont douteux. Le même terme est appliqué à Dieu, avec le même suffixe dans Is. xliii, 1, et sans suffixe dans Is. xlv, 7 *bis* et Am. iv, 13, et toujours au sing. — עד אשר לא est littéralement « jusqu'à ce que ... ne ... pas »; cf. עַד שֶׁלֹּא dans la Michna, *Berakoth*, iii, 5. — והגיעו est un exemple de parf. consécutif (Driv. *H. T.* 115). — Le pronom masc. בהם représente un nom fém. (cf. ii, 6). Les « jours mauvais » et les années désagréables indiquent le temps de la vieillesse.

La mention du créateur étonne dans le contexte. Wild. observe avec raison que si on lit d'un trait xi, 8-xii, 1, en ignorant seulement וזכר את־ בוראך, on s'attendra à trouver tout autre chose en tête de notre v. Ce com. maintient cependant 1 *a* en s'appuyant sur xi, 9 *b*, mais qui est aussi peu sûr. Si on considère le v. en lui-même, la difficulté n'est pas moins grande. Le rappel, à la fin, des plaisirs que la vieillesse ne permet plus de goûter s'harmonise mal avec l'exhortation du début : craindre et servir Dieu. La vieillesse interdit les plaisirs, mais elle n'empêche pas de se souvenir du créateur. Si le commencement du v. est original, la suite devrait porter : « avant que vienne le temps où tu ne pourras plus te souvenir de lui » (cf. Is. xxxviii, 18-19; Ps. cxv, 17). Et si au contraire ce sont les derniers mots du texte qui sont primitifs, les premiers devraient contenir une exhortation à jouir tandis qu'il en est temps encore (cf. iv, 8; v, 15-16; vi, 2-6; vii, 14 *a*; viii, 15; ix, 7-10; xi, 8, 9 *a*, 10). Si Qoh. avait songé qu'il était utile de rappeler à ses lecteurs la crainte de Dieu, religieux comme il était, il l'eût fait, mais non pas sous cette forme. Frappé de l'incohérence de ce v., Kuen. (p. 177 et 186) admet que 1 *a* a été modifié pour un motif doctrinal. Grätz, Bick. Cheyne (*Job and Solomon*, p. 225, 300; *Jewish religious Life*, p. 192), Haupt corrigent בוראך en בּוֹרְךָ ou בְּאֵרְךָ « ta citerne », qu'ils entendent, en se référant à Prov. v, 15-18, de l'épouse légitime. Une pareille correction n'a aucune vraisemblance. Si Qoh. avait voulu émettre l'idée qu'on suppose, il n'aurait pas introduit une expression toute conventionnelle, que rien dans le contexte n'appelle ni n'explique. Il a d'autres façons de

2 Avant que s'obscurcissent le soleil,
et la lumière et la lune et les étoiles,
et que les nuages reviennent après la pluie ;

parler (cf. IX, 9); celles qu'on lui prête sont plus dignes d'auteurs rabbiniques (Midrach *in locum;* Talmud de Jérusalem, *Soṭa*, II, 2) ou de poètes arabes, maniérés et subtils, que de Qohéleth. La mention exclusive de l'ordre de jouissances supposé, et à l'aide d'un terme équivoque, ne rentre pas dans son caractère. Même dans Prov. v, 15 s., le terme de « citerne » n'est pas précisément une désignation de la femme. Tout ce passage des Proverbes constitue une sorte d'allégorie, dont le but est d'opposer l'épouse légitime à l'étrangère et dont les figures, qui s'enchaînent, sont formellement expliquées. Dans Qoh., rien ne mettrait sur la voie de l'interprétation. La solution de la difficulté a été cherchée dans une autre voie par Luzzato, Geiger, Nöldeke, qui ont considéré tout 1 *a* comme une insertion d'origine postérieure; Sieg. Mc N. et Bart. l'attribuent au *ḥasid*, et sans doute avec raison. La seconde partie du v. se rattacherait sans intermédiaire à XI, 10, dont la dernière prop. formerait une sorte de parenthèse (cf. II, 12). Haupt retranche בימי pour le mètre.

2. שמש, fém. ici, masc. dans I, 5, est en effet des deux genres; cf. Albrecht (*ZATW*, 1895, p. 324). ושבו est un parf. consécutif comme והגיעו au v. précédent.

Avec ce v. commence le tableau, non pas de la vieillesse, comme on l'écrit trop souvent, mais de la décrépitude (vv. 2-5) et de la mort (v. 6). La description est caractérisée par l'emploi de la forme métrique et du style figuré. On ne peut guère hésiter que sur l'extension à donner à la première : Driv.-Kitt. dispose en vers tout 1-7; Bart. 1 *b*-7; Haupt 1-6; Bick. 1 *b*-6 sauf 4 *a*, 5 *bc*. On ne peut guère nier que le v. 7 appartienne à la prose et il en est très probablement de même du v. 1. Il faut donc restreindre la mesure poétique à 2-6, en réservant cependant l'examen du v. 5. Ces limites sont aussi celles du style figuré : il commence au v. 2 pour finir avec le v. 6, et encore le v. 5 paraît bien rompre avec les métaphores qui précèdent et suivent. Au point de vue de la construction de la phrase, on remarquera que les vv. 1-7 forment une seule période, composée d'une proposition principale (1 *a*) et d'une série de prop. subordonnées temporelles. Parmi ces dernières, les unes commencent par la locution conjonctive « avant que » (1 *b* et 2 d'une part, 6-7 d'autre part); les autres forment une sorte de parenthèse (3-5) qui se loge dans l'intervalle des précédentes et qu'introduisent les mots « au jour où ». La seule structure de la phrase montre donc déjà que la description à étudier (2-6) se partage en trois sections : v. 2, vv. 3-5, et v. 6. On verra que chacune d'elles diffère aussi par son objet : la première décrit la vieillesse d'une façon très générale et sous la figure de l'hiver; la seconde énumère le détail des infirmités qui atteignent un corps usé par l'âge, et contient la fameuse allégorie de la maison; la troisième mentionne enfin la mort.

Sauf Sieg. qui attribue 2-6, comme l'ensemble de la conclusion, à Q² (le

glossateur épicurien), tout le monde laisse à Qoh. la paternité de ces vv. En réalité, la fantaisie poétique qui se donne carrière ici n'est guère dans le caractère ni dans le goût de l'auteur primitif. Elle rappelle plutôt la manière artificielle et subtile de certains sages (cf. Prov. xxx, 11-31). Voir à ce sujet l'*Introd.* p. 164 s.

Les com. sont loin de s'accorder sur l'explication des divers traits de ce tableau et il est même impossible d'énumérer toutes les interprétations, parfois bizarres et extravagantes, auxquelles ils ont eu recours. On en peut voir déjà des exemples dans les opinions rapportées par s. Jérôme, lequel écrivait au sujet du commentaire de ce chapitre : *tot paene sententiae quot homines.* Les excès sont nés le plus souvent du désir d'unifier l'allégorie en groupant tous les traits de la description autour d'un même symbole. Ainsi Umbreit, Elst. Ginsb. veulent que le poète continue jusqu'à la fin du v. 5 les images présentées au v. 2, et que par conséquent dans tout 2-5 il décrive la mort de l'homme sous la figure d'un orage qui obscurcit le ciel, répand la terreur et fait fuir tout un chacun dans la maison soigneusement close : toute activité cesse, les oiseaux crient de peur; l'homme, d'épouvante, perd le boire et le manger. Wetzstein (en appendice au com. de Del.) et Wright expliquent aussi 3-5 en fonction de 2, mais d'une façon plus originale. Ils reconnaissent dans tout le morceau la description des sept derniers jours de l'hiver palestinien, ceux qui précèdent immédiatement et annoncent le printemps. Ces derniers jours (vers la fin de février) sont particulièrement rigoureux et régulièrement fatals aux personnes âgées : pour ce motif on les appelle « les jours de la mort ». Dans cette théorie, les vv. 2-4 *a* s'expliquent à peu près comme dans l'hypothèse précédente. A partir de 4 *b* le renouveau de la nature s'annonce, tandis que le vieillard au contraire décline. Le chant des oiseaux salue au matin le lever de l'homme, mais le vieillard reste dans son lit en proie à l'angoisse; les amandiers sont en fleurs, et les sauterelles nouvellement écloses sortent de terre, mais malgré tous les remèdes le vieillard reste incapable de se nourrir et bientôt la mort achève son œuvre. Enfin, pour d'autres com. (Del. Haupt, Zapl.), ce sont au contraire les vv. 3-5 qui donnent la clef de tout le passage, et dont l'interprétation doit réagir sur celle des vv. 2 et 6. L'explication la plus ancienne et la plus répandue de 3-5 est celle qui trouve dans ces vv. l'énumération, en partie au moins sous forme allégorique, des infirmités qui s'attachent à chacun des organes décrépits du vieillard. Pour ce motif on l'appelle l'interprétation « anatomique », mais « physiologique » conviendrait mieux. Elle est donnée déjà par le Talmud (*Chabbath,* 151 *b,* 152 *a*) et le Midrach; s. Jérôme la mentionne; parmi les com., Zirk. Herz. Knob. Ew. Hitz. Heiligst. Del. Mot. Ren. Now. Bick. Gietm. Wild. Sieg. Mc N. Haupt. Zapl. et Bart. la reçoivent. Elle s'impose évidemment, bien qu'il puisse y avoir des divergences, tant sur l'explication de certaines figures, que sur la question de savoir si telle proposition doit s'entendre au sens propre ou au sens figuré. Mais en toute hypothèse il faut se garder de vouloir étendre la même allégorie aux vv. 2 et 6, comme l'ont fait Del. et surtout Haupt. Mieux vaut dire, avec Zirk. Knob. Mc N. Bart. etc., que l'auteur n'a pas poursuivi l'allégorie depuis le premier vers jusqu'au dernier, qu'il a employé des

[3] Au jour où tremblent les gardiens de la maison
et se courbent les hommes forts,

images nouvelles et différentes. On est bien obligé en particulier de convenir qu'une partie au moins du v. 5 abandonne le langage figuré pour s'attacher au sens propre et naturel des termes.

Le présent v. doit donc être interprété en lui-même, sans trop se soucier de l'accorder avec l'allégorie de la maison, laquelle peut fort bien commencer seulement au v. 3. Il n'y est pas question de l'affaiblissement de la vue du vieillard; cette infirmité trouve sa place au v. suivant, et la mention du retour des nuages après la pluie n'aurait aucun sens dans cette hypothèse. La lumière (elle est nommée à côté du soleil parce qu'elle subsiste lors même que celui-ci ne peut être vu à cause des nuages) est une image du bonheur et de la joie, comme les ténèbres le sont du malheur et de la souffrance (cf. Is. IX, 1; Job, XXIX, 2-3; XXX, 26; Ps. XCVII, 11, etc.). Le v. pourrait donc représenter seulement de façon imagée les « jours malheureux » (v. 1) de la vieillesse, tandis que « le retour des nuages après la pluie » marquerait qu'à cet âge on n'a plus l'espoir de jours meilleurs. Il est à croire cependant que l'auteur évoque la pensée de l'hiver, auquel partout on a comparé la vieillesse (Zirk. Hitz. Ew. Vaih. Zöckl. Now. Bick. Wild. Sieg.). L'hiver en Palestine est la saison des pluies. A toute autre époque le mauvais temps ne dure pas, et après l'averse, le soleil reparaît. En hiver seulement « les nuages reviennent après la pluie », et l'assombrissement et le déclin de la nature symbolisent la tristesse et la déchéance de l'homme.

L'interprétation physiologique est ici représentée par le Talmud, d'après lequel le soleil et la lumière désignent le front et le nez de l'homme; la lune, l'âme; les étoiles, les joues: par le Midrach (dans le même ordre : éclat du visage, front, nez, joues); par le Targum (éclat du visage, yeux, joues, pupilles de l'œil). Pour tous trois, la pluie signifie les larmes. Pour Del., le soleil est l'esprit de l'homme; la lumière, l'activité de cet esprit; la lune, l'âme; les étoiles, c'est-à-dire selon l'ancienne conception assyro-babylonienne les cinq planètes, représentent les cinq sens; les nuages après la pluie sont les malaises et incommodités de la vieillesse, qui affaiblissent plus ou moins l'exercice de la pensée. Pour Haupt, le soleil, c'est le bonheur sans nuage de l'enfance; mais à mesure que l'homme grandit, l'éclat du soleil diminue, ce n'est bientôt plus que la lumière diffuse, puis la nuit, avec la lune d'abord et enfin seulement les étoiles. *Pineda* (lib. VIII *De Rebus Salomonis*, cap. III) *censet Salomonem hic describere suos in senio morbos quos ex intemperantissima juventutis libidine contraxerat, ac hic notare suos frequentes et molestissimos catharros, alterum alteri succedentem, instar nubium revertentium post pluviam* (Cornel. a Lap.).

Au point de vue du mètre, on est obligé de constater la présence de trois stiques. Si l'on pouvait démontrer qu'une glose surcharge le texte, c'est והירח והכוכבים qui aurait le plus de chance de constituer une addition; dans ce cas, והאור devrait être adjoint au premier stique.

3. יזעו n'est employé hors d'ici en hébreu biblique que dans Hab. II, 7;

Et s'arrêtent celles qui moulent, parce qu'elles sont peu nombreuses,
et s'obscurcissent celles qui regardent aux fenêtres,

Esth. v, 9, mais est usité en néohébreu, en araméen biblique, en araméen et en syriaque. — והתעותו présente un cas de parfait consécutif (cf. Driv. *H.T.* 115 *in fine*). — ובטלו, *hapax* en hébreu biblique, se rencontre en néohébreu, araméen biblique, araméen, éthiopien et assyrien : c'est un aramaïsme. — מעטו est le seul exemple du *pi.* de ce verbe dans la Bible, mais ce mode est usité en néohébreu et le *pa.* en araméen ; cf. aussi B. S. III, 18 ; XXXII, 8. — חשכו est au masc. bien que le sujet, lequel, il est vrai, vient en second lieu, soit au fém. (cf. GK 145 *o*). Ce verbe s'emploie des yeux qui s'obscurcissent ; cf. Gen. XXVII, 1 ; XLVIII, 10 ; I Sam. III, 2 ; I R. XIV, 4 ; Lam. V, 17 ; Ps. LXIX, 24. — ארבות, d'après le sens de la racine (« épier »), désigne des fenêtres garnies d'un treillis.

Les vv. 3-4, et dans une certaine mesure 5-6, constituent l'allégorie de la « maison ». L'assimilation du corps humain à une construction plus ou moins confortable et plus ou moins provisoire, maison de boue, tente, existe ailleurs dans la Bible (Job, IV, 19 ; Is. XXXVIII, 12 ; II Cor. V, 1 ; II Pier. I, 13-14 ; cf. Sag. IX, 15) et n'a rien qui doive étonner. Mais ici, la comparaison porte moins sur le logis lui-même que sur ses hôtes d'abord, qui figurent les divers organes du corps humain (3, 4 *b*), puis sur quelques objets familiers qui jouent à leur tour un rôle symbolique (vv. 4 *a* et 6). Les accidents qui dans le récit affectent chacune des personnes de la maison, représentent les effets de la décrépitude sur chacun des membres du vieillard. Ces accidents eux-mêmes ne sont, chez les « figurants » mis en scène par l'auteur, que le résultat du poids des ans. Seule la vieillesse explique que les gardiens tremblent, que les maîtres se courbent, que les maîtresses n'y voient plus clair, etc. Il semble même que pour une partie au moins du tableau, le style figuré se limite aux appellations des organes du corps et que leur action, ou plutôt leur infirmité, est décrite en termes propres. Si on substitue aux dénominations allégoriques (gardiens, hommes forts, servantes, dames, etc.) les propres noms des organes (mains, reins, dents, yeux, etc.), on n'aura aucun mot à changer aux verbes. Au contraire, ceux-ci ne conviennent pas toujours si l'on entend les noms sujets, non des objets figurés, mais des personnages eux-mêmes qui servent de figures. Il n'est pas naturel que les servantes chargées de moudre le grain cessent de travailler parce qu'elles sont moins nombreuses, au contraire ; mais il est vrai que la disparition d'un certain nombre de dents condamne les autres au chômage. Le terme חשכו « être obscurci » convient mal aux personnes qui regardent par les fenêtres, mais il se dit bien des yeux. Du moins est-il sûr, comme on l'a dit, que les désordres qui se produisent chez les « figurants » eux-mêmes, n'ont pas une autre cause que la vieillesse. De même, les accidents qui au v. 6 symbolisent la mort de l'homme ne peuvent résulter que de l'état d'usure et de vétusté du matériel de la maison. On voit par conséquent combien sont forcées et chimériques les hypothèses de Umbreit et de Wetzstein.

Dans le v. 3, les « gardiens » rappellent naturellement les serviteurs qui

4 Et se ferme la porte à deux battants sur la rue
'et baisse' le bruit du moulin,

4. וְשָׁפֵל T; M בִּשְׁפַל.

---

veillent à l'entrée d'un palais; les « hommes forts » désignent sans doute les maîtres de la maison; « celles qui moulent » sont les servantes chargées de réduire chaque jour en farine grossière le blé destiné à la fabrication du pain (cf. Ex. XI, 5; Is. XLVII, 2; Job, XXXI, 10; Math. XXIV, 41), et « celles qui regardent par le treillis », les maîtresses (Jug. V, 28-29). Ces quatre classes de personnes sont respectivement identifiées, et dans le même ordre : par le Talmud, avec les reins et les côtes, les jambes (il omet les « meunières »), les yeux; par le Midrach, avec les genoux, les côtes ou les bras, l'estomac et les dents, les yeux; par le Targum, avec les genoux, les bras, les dents, les yeux. Les com. indiqués au v. 2 comme acceptant l'interprétation anatomique sont unanimes à reconnaître, dans les « meunières », les dents, et dans « les dames aux fenêtres », les yeux. Il ne peut en effet y avoir aucun doute à ce sujet. Haupt croit seulement pouvoir préciser et dire que l'obscurcissement de la vue est le résultat de la cataracte sénile. L'accord se fait encore suffisamment au sujet du premier symbole, les « gardiens », dans lesquels tous voient les mains ou les bras (sauf Ren., pour qui les « sentinelles » sont les jambes; cf. B. S. XXV, 22), mais un peu moins complètement sur les « hommes forts » : tandis que, pour la grande majorité des exégètes, ceux-ci désignent les jambes ou quelquefois les pieds (cf. Ps. CXLVII, 10; Cant. V, 15), Ren. donne la préférence aux bras, Gietm. se prononce pour le dos, et Haupt pour les os et en particulier la colonne vertébrale. Ces deux symboles doivent être interprétés sans trop de recherche et d'après ce qui frappe l'observateur au premier aspect du vieillard. Le rôle du gardien suppose une certaine action, le geste de défense, ce qui favorise les mains, et le tremblement sénile achève de les désigner. Pour les « hommes forts », les jambes réunissent la majorité sans doute parce qu'elles portent le corps, mais surtout en raison de leur parallélisme naturel avec les bras et aussi parce que le texte présente un pluriel. Mais, les bras étant exclus du débat parce qu'ils sont déjà attribués, la force d'un homme est beaucoup plus dans ses reins que dans ses jambes (Deut. XXXIII, 11; I R. XII, 10; Nah. II, 2; Prov. XXXI, 17; Ps. LXVI, 11; cf. Job, XL, 16), et ce qui frappe d'abord dans un vieillard, c'est qu'il est courbé. La courbure des jambes est beaucoup moins sensible à l'œil, surtout avec le costume oriental. Quant à la forme du plur., elle convient aussi bien aux reins (מָתְנַיִם, duel). Il semble donc que Gietm. et Haupt aient raison et qu'on doive se prononcer pour les reins ou le dos.

Reste une difficulté au sujet de כי מעטו; car, de ce que les servantes sont en nombre réduit, il ne s'ensuit pas qu'elles doivent s'arrêter de moudre. Ew. et Elst. traduisent « parce qu'elles ont peu à faire », mais le verbe n'a pas cette signification. Le sens transitif « amoindrir », que le *pi.* possède en néohébreu, ne serait non plus ici d'aucùn secours; on doit lui reconnaître un

Et 'se fait silencieuse' la voix de l'oiseau
et s'affaiblissent toutes les filles du chant;

4. וְיִדּוֹם קוֹל (cf. Σ); M וְיָקוּם לְקוֹל.

---

sens intransitif; cf. GK 52 *k*. Bick. et Sieg. suppriment la proposition. Haupt (*Journal of the american oriental Society*, XXV, 72) donne à כי le sens concessif « bien que ». Le mieux paraît être, comme il a été dit, d'appliquer l'incidente, non aux « meunières », mais aux dents du vieillard, trop peu nombreuses pour faire un travail utile.

4. שׁוּק, qui ne se lit pas en hébreu biblique hors de Prov. vii, 8; Cant. iii, 2 et Eccl. xii, 4-5, mais est usité en néohébreu et commun en araméen, a tous les caractères d'un aramaïsme (Kautzsch, *Aram.* p. 88) : ce mot s'est substitué à l'hébreu חוּץ. — L'inf. construit שְׁפַל revêt dans Prov. xvi, 19 la même forme, qui est peu fréquente (cf. GK 45 *c*). Le ב qui précède ce verbe, peut aussi bien marquer seulement la simultanéité (Ginsb. Wright, Now. Wild. Zapl.; cf. GK 114 *e*) que la causalité (Del. Kön. [III, 403 *a*]). R. Kraetzschmar (*TLZ*, 1900, p. 530) corrige en וְשָׁפֵל que Zapl. reçoit, et qui peut s'autoriser de T. — הַטַּחֲנָה *hapax* désigne le moulin à main, mais l'appareil tout entier, et non pas seulement la meule (ainsi qu'on traduit trop souvent), soit inférieure, qui restait immobile, soit supérieure, qu'on faisait tourner sur la précédente. Le bruit du moulin et la lueur de la lampe marquaient qu'une maison était habitée (Jér. xxv, 10; Apoc. xviii, 22-23). — Tandis que Baer (p. 69) vocalise וְיָקוּם, Michaelis, Hahn. Driv.-Kitt. écrivent וְיָקֹם : de fait la forme jussive n'a pas ici de raison d'être, non plus que le mode subjonctif auquel recourt GK, 72 *t*; voir d'ailleurs ci-dessous les corrections proposées. — Kam. (*ZATW*, 1904, p. 239) substitue חשׁה « se taire » sous la forme וְיֶחֱשֶׁה à וישׁחו « être courbé »; mais ce dernier verbe est employé au sujet de la voix dans Is. xxix, 4 et וישׁחו, leçon plus facile, n'aurait pas été abandonné par les copistes. Tous les témoins sont avec M.; Jér. *obmutescet* interprète plus qu'il ne traduit. — Le premier verbe (l'imparf. יזעו) de cette série de prop. temporelles a été suivi de parfaits consécutifs; l'imparf. reparaît ici et dans les prop. suivantes (4 *b*-5), peut-être en raison de la longueur de la période, le caractère consécutif du parfait risquant de s'effacer de l'esprit du lecteur (cf. Driv. *H.T.* 116, Obs. 1).

L'identification des organes visés dans ce texte a beaucoup varié chez les tenants de l'interprétation anatomique. Le Talmud et le Midrach, suivis par Bick. et Haupt, entendent la fermeture de la porte sur la rue, de l'ischurie et de la sténose intestinale. Le Targum, auquel se rallie Ren., y voit l'expression de l'état de faiblesse du vieillard, désormais incapable de sortir de la maison. L'affaiblissement du bruit du moulin se rapporterait à la nutrition, marquant, d'après le Talmud et le Midrach, l'insuffisance de la digestion, d'après le Targum, le manque d'appétit, d'après Haupt, le fléchissement de la puissance d'assimilation. Mais la grande majorité des com. modernes (Zirk. Knob. Ew. Herz. Hitz. Klein. Zöckl. Del. Mot. Now. Cheyne, Gietm. Mc N.

Bart.), à la suite d'Aben Ezra, estime que la porte à deux battants désigne les lèvres ou les mâchoires (cf. Mich. VII, 5; Job, XLI, 6; Ps. CXLI, 3). Seuls Grätz, Wild. Sieg. Zapl. pensent qu'il est question des oreilles, par allusion à la surdité du vieillard. Le bruit du moulin serait, pour la plupart des com. (Knob. Hitz. Klein. Zöckl. Mot. Bick. Now. Gietm. Wild. Zapl.), une désignation de la voix qui va s'affaiblissant, l'articulation étant d'ailleurs d'autant plus défectueuse que les dents manquent; pour quelques-uns (Zirk. Ew. Herz. Del. Sieg. Bart.), c'est le bruit de la mastication qui diminue, parce que le vieillard mange la bouche fermée. En réalité, l'emploi du duel דלתים « porte à deux battants » et la mention immédiate du moulin, c'est-à-dire de la bouche, comme on va l'expliquer, indiquent clairement qu'il s'agit des lèvres. Il est d'ailleurs impossible de ne pas être frappé du fait que les personnes très âgées et privées de dents tiennent les lèvres étroitement serrées, soit en mangeant, soit au repos. Dans le second membre, le moulin (3 *b* ne laisse aucun doute) désigne la bouche. Le bruit du moulin se rapporte-t-il à la mastication? Il ne semble pas, car celle-ci ne produit, ni chez les vieillards, ni chez les personnes saines, un bruit appréciable; elle a d'ailleurs été mentionnée déjà au v. précédent et il ne serait pas naturel d'y revenir. L'auteur ne veut pas dire non plus que le vieillard mange moins souvent ou peu; le point de vue de l'alimentation est réservé pour le v. 5. Si le moulin est la bouche, le bruit du moulin doit signifier la voix et mieux encore la parole. Il n'y a pas à objecter que la bouche n'est pas précisément l'organe de la voix et que celle-ci se forme dans le larynx. L'écrivain s'en tient aux façons ordinaires de s'exprimer. Nous disons encore que la bouche parle et même les lèvres. Nous connaissons même le moulin à paroles (« La Bury fait fort joliment tourner son moulin à paroles », écrit M[me] de Sévigné, le 26 janvier 1680). Il s'agit donc, dans la première moitié de notre v., des lèvres et de la parole, et l'auteur veut dire que celles-là sont habituellement fermées et celle-ci de plus en plus faible. La question de savoir si les vieilles gens sont plus souvent bavardes que taciturnes n'a pas grand'chose à faire ici. On oublie toujours que l'Eccl. ne dépeint pas la vieillesse, mais la décrépitude : l'homme qu'il a portraicturé touche à la mort (cf. v. 5).

La seconde partie du v. crée plus de difficultés. Le texte actuel « il se lèvera à la voix de l'oiseau (?) » (c'est la traduction, très contestable, de G Sh P Jér.; le ms. א de G, C et V *consurgent* mettent le verbe au plur.) est interprété par le Talmud, le Midrach et le Targum au sens expliqué par Jér. : *Ostendit quod frigescente jam sanguine et humore siccato quibus materiis sopor alitur, ad levem sonitum evigilet, noctisque medio cum gallus cecinerit, festinus exsurgat, nequaquam valens strato saepius membra convertere.* Geier, Zirk. Herz. Mot. Ren., de même : « Le chant d'un oiseau suffit à éveiller et à faire lever le vieillard ». Del. : « ce chant l'effraie ». Knob. Grätz, Wright, Haupt, Bart. : « il se lève dès le chant de l'oiseau ». Mais le vieillard de l'Eccl. n'est pas assez ingambe pour se lever de si bonne heure; la prop. ainsi interprétée n'a plus aucun rapport avec son contexte; et il faut enfin lui supposer un sujet qui n'est pas exprimé, et rompre avec la construction des propositions précédentes et de la suivante. Ew. Hitz. Now. Bick. (bien qu'il efface יקום), Cheyne, Gietm., qui traduisent par allusion au chevrotement du

vieillard : « la voix s'élève en voix (faible) d'oiseau », ne sont pas plus heureux. Outre que le parallélisme ne favorise point ce sens, que même la prop. suivante le contredit, on ne voit point que קום ל marque le passage d'un état à un autre. L'interprétation de Elst. Ginsb. : « l'oiseau s'élève avec un cri », n'est pas plus conforme à l'usage de la langue et reste solidaire d'ailleurs de la théorie de ces com., laquelle a été condamnée (cf. vv. 2, 3). L'insuffisance évidente de tous ces essais a conduit à des corrections de texte, pour lesquelles Σ καὶ παύσεται φωνὴ τοῦ στρουθίου, bien qu'il ne soit pas ordinairement un témoin des plus sûrs, fournit cependant une certaine base. De Jong, au lieu de ויקום לקול, veut lire וקמל קול « la voix de l'oiseau s'éteint », correction reçue par Wild. Kraetzschmar, Mc N. Zapl. (qui met l'imparfait ויקמל). Mais ce verbe a dans Is. xix, 6; xxxiii, 9 le sens de « se flétrir » (cf. en syr. « se gâter, se moisir »), qui ne semble pas convenir ni correspondre au terme employé par Σ. Sieg. préfère וְיִקֹּד de קדד « se prosterner », qui n'est pas meilleur. Enfin, Kam. (*ZATW*, 1904, p. 239) propose וְיִדֹּם de דמם « cesser, se taire, se tenir coi », qui paraît pouvoir être accepté. Σ se sert en effet de παύειν pour rendre דמם dans Job, xxx, 27 et דמה, racine apparentée, dans Jér. xiv, 17; Lam. iii, 49.

La dernière prop. « toutes les filles du chant se courbent » est diversement comprise. Le Talmud interprète : « Tous les chants pour le vieillard ressemblent à la parole ordinaire ». Del. Wild. et, semble-t-il, Ren. qui est peu littéral, vont plus loin encore : « Toute musique doit se taire, parce qu'elle est insupportable au vieillard » (cf. II Sam. xix, 35). Mais plus généralement on explique : « les chants n'arrivent à ses oreilles que comme des sons étouffés » à cause de la surdité (Jér. Knob. Herz. Mot. Mc N. Bart. Haupt); ou bien : « sa voix s'est affaiblie », il ne peut plus chanter (Targum, Zirk. Hitz. Klein. Now. Gietm. Sieg. Zapl.), ou même parler (Ew. Bick.). Enfin Elst. Ginsb. : « les oiseaux se taisent », et Wright : « la voix humaine se tait », ne pouvant rivaliser avec l'oiseau. Comme on voit, les « filles du chant » sont aussi diversement interprétées. Ce sont ou les chanteuses (Knob. Mot. Ren.) ou les oiseaux chanteurs (Elst. Herz. Del. Ginsb.), ou encore les chants en général (Talmud, Targum, Jér. Zirk. Hitz. Klein. Wright, Gietm. Sieg. Mc N. Haupt, Zapl.) ou les notes du chant (Wild. GK 128 *v*), ou simplement les paroles (Ew. Bick. Cheyne). On ne voit pas pourquoi les « filles du chant », au sens naturel des termes, ne seraient pas des chanteuses, puisque les gardiens, les hommes forts, etc. désignent aussi bien des personnes. La « voix » de l'oiseau fait allusion aux chants de ceux des oiseaux qui se groupent ordinairement autour des habitations humaines, peut-être à des oiseaux gardés en cage (cf. Job, xl, 24; Jér. v, 27; B. S. xi, 28). Jér. et Grätz nomment le chant du coq, mais à tort sans doute. Le coq et la poule, non mentionnés dans l'Ancien Testament hébreu, ont été introduits en Syrie à une époque antérieure à l'Eccl., bien que relativement peu ancienne; mais le contexte semble réclamer un chanteur plus harmonieux. Quoi qu'il en soit, on obtient pour le v. 4 un sens très cohérent et qui continue celui du v. précédent. Au sens propre, c'est la vie des habitants de la maison qui s'éteint peu à peu : la porte se ferme, le bruit du moulin va baissant, l'oiseau familier ne chante plus, ni les jeunes filles ou femmes qui avaient accoutumé de le faire (cf. ii,

5 ‘Et en haut’ c'est ‘la crainte’
et dans le chemin ce sont des transes,

5. וּבְגָבַה G (B 68 147 155) C; M גם מגבה. — יִרְאָה; M ייראו.

---

8). Au sens allégorique, comme il a été dit, la porte représente les lèvres; le bruit du moulin, la parole affaiblie et rare; la voix de l'oiseau, la voix humaine en tant qu'organe musical, et les chanteuses enfin, les chants ou notes que les personnes âgées sont impuissantes à faire entendre. La dernière proposition pourrait en elle-même signifier la surdité, mais l'économie de la description paraît exiger que l'émission des sons, comme tous les autres actes indiqués, soit le fait du vieillard lui-même. Dans ce v. encore, il semble que les verbes employés, en particulier שׁפל et ישׁחו, expriment les actes des organes figurés, beaucoup mieux que les actes des « figurants ». Ceux-ci ne semblent pas avoir eu dans la pensée de l'auteur l'existence indépendante que nous leur donnons volontiers en imaginant un sens propre sous-jacent au sens allégorique de toute la scène. Il n'y a pour lui qu'une série d'actions, celles du vieillard, qui sont décrites par le sens propre des verbes : seuls les organes reçoivent des appellations imagées, lesquelles, il est vrai, présentent un enchaînement de métaphores.

5. גם מגבה de M G (אAC) Sh Σ P Jér. T devient ובגבה dans G (B 68 147 155) C. La dernière leçon est primitive dans G et plus conforme au parallélisme. On verra plus loin si le sens ne la recommande pas aussi. גבה peut être un neutre pris substantivement; cf. I Sam. XVI, 7. — ייראו « ils craindront » (M Jér. VT) a été lu au sing. par P (יִירָא), tandis que G Sh C Σ ont lu יִרְאוּ « ils verront ». Le plur. n'a aucune raison d'être. Mc N. Bart. et Driv.-Kitt. le suppriment, et les deux premiers expliquent sa présence par une dittographie du ו initial du mot précédent : une erreur de ce genre est toujours possible, cependant rien n'invitait à la commettre. En réalité, on ne s'explique pas ici la présence d'un verbe, sans sujet d'ailleurs : la prop. suivante étant nominale, le parallélisme indique un nom. Il semble qu'on doit rétablir יִרְאָה « la crainte » : la leçon de G montre qu'à l'origine le mot ne comportait qu'un seul י et on sait avec quelle facilité les désinences ont été confondues et échangées dans le texte hébreu à une certaine époque (cf. F. Buhl, *Kanon und Text*, p. 256). — התחתים est un *hapax*. — השׁקד est « l'amandier » (BDB; cf. Jér. I, 11) ou « l'amande » (GB; cf. Gen. XLIII, 11; Nomb. XVII, 23) selon les interprètes. — יָנֵאץ peut être pris pour l'imparf. *hiph.* de נצץ (BDB, GB) et traduit par « fleurira » (G Sh C P Jér. V), si l'on considère א comme une méprise d'un copiste (cf. Cant. VI, 11; VII, 13). P mérite une mention spéciale à cause de sa double traduction : « Et l'insomnie (primitivement « le veilleur » הַשֹּׁקֵד, d'après J. Göttsberger, *BZ*, 1910, p. 7; cf. Jérémie, I, 11-12) surgira sur lui, et l'amandier poussera ». La première traduction doit être originale et non pas s'inspirer de Σ *et obdormiet vigilans* (dans s. Jérôme); la seconde est empruntée à G. Mais si l'on tient le א pour radicale (et il n'existe aucune

Et l'amande ‘est rejetée’
et la sauterelle devient lourde
et la câpre ‘est sans effet’,

5. וְיִנָּאֵץ; M וְיָנֵאץ. — וְתֻפַּר GSh CΣ Jér. VP; M וְתָפֵר.

---

autre explication plausible de sa présence), on devra se rattacher à la racine נאץ « dédaigner, mépriser », soit à l'*hiph.* (sens intransitif) יַנְאִץ pour יָנֵאץ, soit au *qal*, aussi intransitif, יִנְאַץ, soit au *niph.* יִנָּאֵץ, ou plus probablement au *pou.* (cf. Is. LII, 5 et voir GK 55 *b*) יְנֹאָץ. — החגב désigne une espèce de sauterelle, probablement sans ailes, et en tout cas comestible d'après Lév. XI, 22. יסתבל est une forme *hapax*. Le *qal* de ce verbe signifie « porter quelque chose de lourd » au physique ou au moral; l'*hithpa.* a peut-être le sens de « se traîner, devenir lourd » (cf. G παχυνθῇ suivi par Sh C P Jér. V *impinguabitur*) ou encore, l'*hithpa.* prenant parfois dans la langue tardive la valeur d'un passif (cf. GK 54 *g*), celui de « être porté ou supporté avec peine, être désagréable ». אביונה, *hapax* aussi, désigne la câpre, fruit du câprier, d'après G Sh C 'A P Jér. V, comme aussi d'après la Michna (*Ma'aser chêni*, IV, 6) et le Talmud (*Berakoth*, 36 *a*). Mais Σ qui a lu הָאֶבְיוֹנָה « la pauvrette, la malheureuse », traduit καὶ διαλυθῇ ἡ ἐπίπονος (et non ἡ ἐπίγονος, cf. FIELD, II, p. 403). — תָּפֵר imparf. *hiph.* de פרר a le sens de « rompre, rendre vain et inefficace »; l'*hoph.* תֻּפַּר « être rompu, anéanti » (se dit d'un projet, d'une alliance) semble avoir été lu par G διασκεδασθῇ « être dispersé ou détruit », que Sh C Jér. V *dissipabitur* ont suivi, et aussi par Σ (cf. ci-dessus) et P. Cette dernière version présente ici encore une double traduction : « Et la câpre sera dispersée et la pauvreté (primitivement « la pauvrette » d'après KAM. *ZATW*, 1904, p. 200 et GÖTTSBERGER, *BZ*, 1910, p. 9) cessera ». La seconde traduction doit être originale; si elle dépendait de Σ, ותפר aurait été traduit plus exactement dans le sens de διαλυθῇ que Sh rend en effet par un autre verbe (KAM. *ibid.* p. 233); la première traduction au contraire est empruntée à G. Les com. se partagent généralement entre « être inefficace » et « se rompre, éclater ». 'A καρπεύσει « porter des fruits abondants » a lu תַּפְרֶה, auquel Driv.-Kitt. est favorable. Perles (*Analecta*, p. 30) préfère תִּפְרַח « pousser, bourgeonner ». On s'est arrêté ici à תֻּפַּר au sens de « être rendu inefficace » (BDB, Mc N. Bart.). Le soin avec lequel l'auteur exprime le sujet de הלך confirme les corrections proposées ci-dessus pour ויראו, et aussi pour יקום du v. précédent. Les mss. or. ont עַל au lieu de אל devant בית, et P a par erreur עֲמָלוֹ « son travail » au lieu de עֹלָמוֹ. — וסבבו est « aller de ci de là » en quête de quelque chose; cf. Cant. III, 2.

Les obscurités du texte de ce v. ont favorisé les divergences des com. comme des traducteurs. Les deux premières prop. sont ordinairement entendues en ce sens que le vieillard craint les montées, et même toute marche, par manque de souffle et de forces, et même d'après quelques-uns par crainte

Car l'homme s'en va vers sa maison d'éternité
et les pleureurs rôdent dans la rue;

des dangers de la route (Talmud, Targum, Jér. Zirk. Knob. Herz. Del. Mot. Now. Ren. Gietm. Wild. Mc N. Bart. Haupt, Zapl.). Ew., qui expliquait d'abord « il craint Dieu et la mort », s'est rallié ensuite à la même interprétation. A citer, comme interprétations divergentes, celles de Sieg. : « il craint tout ce qui est grand », de Umbr. Elst. Ginsb. : « il craint l'orage d'en haut et n'ose sortir », et de Wright : « le vieillard craint de tous côtés, d'en haut et d'en bas ». — On traduit ensuite communément : « l'amandier fleurit », ce qui serait une figure des cheveux blancs (Jér. Zirk. Del. Mot. Now. Cheyne, Gietm. Haupt, Zapl. Bart.), ou l'annonce du printemps (Wright) ou l'image de l'âme qui se dégage du corps (Ew.). D'autres symbolismes sont exprimés par Herz. : « l'amandier refuse ses fleurs, la vie du vieillard ne refleurira plus », enfin par Hitz. et Bick. : « la femme (figurée par l'amandier, comme dans Cant. VII, 9 par le palmier) repousse le vieillard ». L'interprétation anatomique retrouve ses droits avec le Talmud et le Targum, qui traduisent שׁקד par « amande » et dont saint Jérôme exprime l'opinion en ces termes, sans la partager d'ailleurs : *quidam sacram spinam interpretantur, quod decrescentibus natium carnibus spina succrescat et floreat.* Böttcher (*Neue exeg. Aehrenlese zum A. T.*, Leipzig, 1863-1865, I, p. 251) et Kön. (I, 314) : « l'amande (désignation euphémique pour éviter un terme inconvenant) est méprisable ou dédaignée », pensent que l'auteur constate le refroidissement de la passion chez le vieillard. Enfin le bon sens parle à son tour par la bouche de Gesen. Knob. Elst. Ginsb. de Jong, Ren. Mc N., qui acceptent au sens propre la proposition : « l'amande est rejetée ». — Presque tous les com. traduisent ensuite « la sauterelle devient lourde » ou « se traîne », mais expliquent différemment. La plupart croient être en présence d'un symbole allégorique de la marche difficile du vieillard (Talmud, Del. Now. : coxalgie sénile; Targum, Jér. : *indicat senum crura tumentia et podagrae humoribus praegravata;* Herz. Mot. Gietm. Wild. Zapl. : le vieillard marche péniblement; Zirk. : le vieillard est obligé de se faire porter; cf. Bart. : « la chose la plus légère, une sauterelle, est lourde à porter pour lui », et Haupt : « la chrysalide, image du corps, devient immobile »). Un symbolisme élevé est proposé par Ew. : « la sauterelle (image de l'âme) se lève pour s'envoler », tandis que Wright, fidèle à sa théorie, pense que cet insecte, en sortant de son trou, annonce l'arrivée du printemps. Il faut encore citer, bien qu'elle soit aussi injustifiable qu'inconvenante, l'interprétation de Hitz. Böttcher, Luzzato, Bick. : ces exégètes voient dans la sauterelle une image obscène, et dans la proposition elle-même un rappel de l'impuissance du vieillard. D'après Ginsb., cette opinion était déjà mentionnée par Aben Ezra et professée par Rachi et Rachbam. Enfin quelques-uns (Umbreit, Elst. Ginsb. Ren. Mc N.) considèrent la sauterelle comme un aliment : elle devient, pour l'homme épuisé par l'âge, un aliment désagréable. G. Henslow (*Expository Times*, XV, 285 s.) propose même, au lieu de חגב, de lire חרב « caroube », en araméen חרובא (cf. Math. III, 4, où la même confusion se serait produite) :

on réaliserait ainsi dans les trois propositions qui forment le centre de notre v. une symétrie parfaite, puisqu'il serait fait mention de trois fruits comestibles. — On s'accorde aussi généralement à traduire : « la câpre est sans effet ». Mais pourquoi la mention de ce fruit? Les réponses varient. Umbreit, Elst. Ginsb. Del. Wright, Now. Cheyne, Mc N. Bart. : « la câpre est impuissante à exciter l'appétit du vieillard, ou sans attrait pour son goût »; Gesen. Hitz. Grätz, Ren. Bick. : « la câpre, considérée comme aphrodisiaque (sans toujours exclure l'explication précédente), est sans effet ». D'autres arrivent au même résultat en rattachant אביונה à אבה « désirer » : « tout désir est anéanti ». C'est l'interprétation du Talmud, du Targum (lire avec la polyglotte d'Anvers et Del. מִשְׁכְּבָא, et non avec Walton et Lagarde מִשְׁכְּנָא), de Jér. : *quod et ipsum* (אביונה) *ambiguum est interpretaturque amor, desiderium, concupiscentia, vel capparis, et significatur ut supra diximus, quod senum libido refrigescat et organa coitus dissipentur.* Elle est reçue par Zirk. Knob. Herz. Toujours plus idéal, Ew. entend que la câpre qui éclate est l'image du corps qui se brise et laisse échapper l'âme : il est suivi cette fois par Mot. Gietm. Zapl. séduits sans doute par la beauté du symbole. Haupt se souvient à la fois de Σ et de Ew. : « l'âme (littéralement « la pauvrette »; cf. Ps. XXII, 22) se libère (de son enveloppe, le corps) ».

A quelle interprétation du v. s'arrêter? Il faut retenir d'abord que 5 *c* dévoile complètement l'allégorie, que 5 *a* est entendu à peu près par tous les com. au sens propre, enfin que 5 *b*, de l'aveu même de ceux qui veulent encore y voir des figures, ne continue pas l'allégorie de la maison. Ces considérations invitent à prendre tout le verset au pied de la lettre. Donc, 5 *a*, après les corrections indiquées ci-dessus, exprime le fait que le vieillard est pris de crainte, soit « en haut », c'est-à-dire très probablement sur la terrasse de la maison, soit dans la rue. On sait le rôle que jouait, pour les habitants de la Palestine en particulier, le toit (cf. X, 18; Jos. II, 6; II Sam. XI, 2; XVI, 22; Is. XXII, 1; II Esdr. VIII, 16) et la rue. Or, le vieillard n'ose plus monter l'escalier extérieur (cf. Math. XXIV, 17, et parallèles), raide et étroit, qui conduit à la terrasse, ni même rester sur le toit, de peur des chutes (cf. Deut. XXII, 8). Même la rue (et n'est-ce point là que dans les pays chauds se passe une bonne partie de la vie?) lui est bientôt interdite, tant les accidents sont pour lui faciles et ses forces épuisées : le voilà confiné dans l'intérieur de la maison. Cette interprétation est si raisonnable et si conforme aux mœurs du pays qu'elle n'a pas besoin de preuves plus amples. La seule difficulté est dans le mot בגבה; « en haut », comme désignation du toit, n'est pas très explicite, mais quoi de plus naturel cependant, après la mention réitérée de la maison dans 3-4, que de l'entendre de la terrasse de celle-ci? Il est fort possible aussi que notre texte soit mutilé (voir ci-dessous). Au sujet du chemin, on trouve surprenant que le bâton du vieillard ne soit pas mentionné (cf. II Sam. III, 29; Zach. VIII, 4; Tob. V, 23; X, 4); l'usage du bâton était assez général (Gen. XXXII, 10), mais en voyage seulement.

Il n'est pas indiqué, après avoir expliqué 5 *a* au sens propre, de chercher ensuite un symbole peu naturel et peu clair, et de voir dans l'amandier fleuri une image de la tête blanche du vieillard. Tout le monde sait d'ailleurs que l'amandier en fleur n'est pas blanc, mais rose pâle. En outre, les cheveux

blancs sont bien l'indice de la vieillesse, mais non pas précisément de la décrépitude : or, notre homme s'achemine vers la mort, il y touche (5 *c*). Il est trop tard pour parler des cheveux blancs, et l'auteur doit bien plutôt énumérer les signes avant-coureurs du trépas. Si l'interprétation donnée ci-dessous à la mention de la câpre, excitant de l'appétit, est exacte, il est vraisemblable que l'amande est présentée comme un aliment agréable et léger, une nourriture de malade, qui cependant n'a plus aucun attrait pour le vieillard. L'amande était en Palestine un aliment recherché (Gen. XLIII, 11). Si l'homme âgé la repousse, ce n'est point parce qu'il n'a plus de dents (comme le veulent Ges. de Jong, Ren.), c'est parce que l'appétit ou la force digestive lui manquent.

Dans un autre contexte, « la sauterelle qui devient lourde » pourrait peut-être symboliser la démarche pénible du vieillard. Mais entre l'amande et la câpre, elle ne peut guère désigner, elle aussi, qu'un aliment. La sauterelle était et est encore en Orient une nourriture très appréciée. Les Arabes la mangent frite à l'huile, ou cuite à l'étuvée dans le beurre, après lui avoir arraché la tête, les pattes et les ailes (cf. dans EB et dans HDB l'art. *Locust*). Aristote (*H. A.* V, 30) reconnaît que c'est un mets agréable.

Actuellement, on nomme « câpre », et on fait confire au vinaigre, le bouton de fleur non éclos du câprier; dans l'antiquité, on employait de préférence le fruit. L'interprétation de Ges. Hitz. Grätz etc. prête arbitrairement au vieillard de l'Eccl. des pratiques répugnantes de honteux libertinage. Personne ne cite d'ailleurs aucun texte de l'antiquité qui reconnaisse à la câpre des propriétés aphrodisiaques. Pline lui-même les ignore (*Hist. Nat.* XIII, 44; XX, 59), alors que Plutarque (*Sympos.* VI, *qu.* 2) mentionne l'effet excitant de ce fruit sur l'estomac, et que le Talmud (*Chabbath,* 110 *a*) connaît les câpres confites au vinaigre (צלפים בחומץ). L'interprétation d'Ewald « la câpre éclate » a le tort d'entendre פרר au sens physique que l'hébreu ne lui donne jamais, et d'attribuer à l'*hiph.* une signification intransitive qu'il n'a pas non plus; en outre, elle introduit une image de la mort dans un contexte qui ne décrit encore que la décrépitude; enfin elle est contredite par le fait que le fruit du câprier n'est pas déhiscent (BDB, 830 *b*; EB, I, 696).

La « maison d'éternité » désigne le tombeau cf. Tob. III, 6 τὸν αἰώνιον τόπον, le Targum de Jonathan sur Is. XIV, 18 et XLII, 11, le Talmud (*Sanhédrin,* 19 *a*) et *Vayiqra rabba,* c. XII. Les Égyptiens appelaient les tombeaux ἀϊδίους οἴκους (DIODORE DE SICILE, I, 51), et *domus aeterna* était une expression reçue sur les monuments funéraires romains dès le temps de la République (cf. Palm). La première proposition de 5 *c* n'énonce pas le fait du trépas, mais constate le déclin du vieillard qui s'achemine graduellement vers la mort. Nous disons bien d'un malade qu'il « s'en va ». Le participe marque donc le présent. — Les pleureurs, *qui conducti plorant in funere* (HORACE, *Ars poet.* 431), étaient connus de date ancienne en Israël (Jér. IX, 17-20; cf. I R. XIII, 30; II Par. XXXV, 25; Jér. XXII, 18; XXXIV, 5; Am. V, 16; Marc, V, 38, etc.). L'acte attribué aux pleureurs n'est pas, comme Ren. paraît l'avoir cru, celui de convoyer le défunt à travers les rues en faisant retentir leurs lamentations. Il n'est pas question de cortège funèbre, car la mort n'est pas encore survenue. Mais elle est imminente, et les pleureurs sont

[6] Avant que 'se rompe' le cordon d'argent
et que 'se brise' le vase d'or,

6. יִנָּתֵק; M *kethib* יִרְחַק, *qeré* יֵרָתֵק. — ותֵרוֹץ; M וְתָרֻץ.

---

aux aguets : ils rôdent autour de la maison, flairant un client, escomptant l'occasion prochaine d'exercer leur art, moyennant rétribution.

Le v. 5 se rattache suffisamment aux vv. précédents; il semble même qu'au début il retienne encore la mention de la maison autour de laquelle, jusqu'ici, tous les éléments de la description étaient groupés. Mais il rompt ouvertement avec l'allégorie qui remplit les vv. 3-4, et dont le souvenir, chose étrange, reparaîtra au v. 6. De même, le mètre (3 + 3) très marqué dans 3-4 et 6, est méconnaissable dans le présent v. : 5 *c* le maintient avec peine, 5 *a* ne l'a pas et ne l'a eu que s'il présente actuellement un texte mutilé, 5 *b* est d'un autre rythme (2 + 2 + 2). Il est significatif que Bick. laisse 5 *b c* à la prose. Enfin notre v. est plus réaliste et d'un goût moins élevé que le v. 6 et même que les vv. 3-4. Ne serait-il pas dû à un glossateur? Quoi qu'il en soit, on ne doit pas s'étonner que son texte ait souffert : le sens, obscur et mal suivi, ne dirigeait plus les copistes et les fautes se sont multipliées.

6. *Avant que* reprend la période avec la locution conjonctive de 2 *b*-3. Le *kethib* יִרְחַק « être éloigné » ne convient guère au contexte. Le *qeré* יֵרָתֵק, lu par T, représente l'imparf. *niph.* (*hapax*) de רתק qui au *pou.*, seul usité (Nah. III, 10), a le sens de « être lié ». Mais le *niph.* ne peut signifier « être detaché » ou « se rompre », et il faut donc se rallier à la proposition de Pfannkuche, communément reçue par les com. (Gesen. Ew. Del. Eur. Rüet. Wild. Sieg. Mc N. BDB, Zapl. Bart. GB), et lire יִנָּתֵק « se rompre ». De fait, Σ κοπῆναι P Jér. *rumpatur* V ont tous le sens de « être coupé ou rompu » et sont en faveur de ינתק, d'autant plus que P se sert déjà, dans IV, 12, du même verbe qu'elle emploie ici, pour traduire יִנָּתֵק. D'autre part, G ἀνατραπῇ « être renversé » suivi par Sh C serait d'après Mc N. une corruption de ἀναρραγῇ; or le grec se sert de ἀπορραγήσεται dans IV, 12 pour rendre יִנָּתֵק. — Au sujet תָרֻץ (Baer) ou תָּרֹץ (Mich. Hahn), GK 67 *q* cite quelques exemples de verbes ע״ע qui ont l'imparf. *qal* en ֻ au lieu de ֹ; voir aussi Kön. (I, p. 325). Mais ces formes restant assez douteuses et le sens intransitif du *qal* n'étant pas non plus très sûr (cf. Is. XLII, 4), mieux vaut avec Sieg. Mc N. Driv.-Kitt. lire le *niph.* תֵּרוֹץ (cf. Ez. XXIX, 7); les parf. et imparf. *niph.* en וֹ sont bien établis pour cette classe de verbes (cf. GK 67 *t* et voir נָרֹץ dans ce même v.). — גֻּלַּת « vase » désigne dans Zach. IV, 2, 3 et sans doute ici cette partie de la lampe qui, affectant la forme d'un vase arrondi, est destinée à recevoir l'huile. — מַבּוּעַ désigne une fontaine ouverte; il est instructif de lire dans G (B) ἐπὶ τῇ πηγῇ, (א) ἐπὶ τὴν γῆν, (ACV) ἐπὶ τὴν πηγήν. — ונרץ (M, G ms. 253 καὶ συντριβῇ, Jér. et V *et confringatur*) a été lu וְיָרֻץ, de רוץ « courir, par G συντροχάσῃ Sh PT; ces témoins ont eu tort de recourir à ladite racine,

Et que se casse la cruche à la fontaine
et que ʿse briseʾ la poulie sur la citerne,

---

6. וְיֵרֹץ; M וְנָרֹץ.

mais ils ont eu raison de lire un imparf., car tous les autres verbes de cette série de prop. (6-7), avant et après celui-ci, sont à l'imparf. et aucune raison grammaticale ne peut expliquer à la fin du v. 6 la présence d'un autre temps. Il est à remarquer en effet que dans ces deux vv. l'imparf. est employé au lieu du parf. consécutif, lequel est fidèlement gardé dans 1-2. Driv. (*H.T.* 116) explique ce phénomène en disant que les propositions nouvelles ne présentent pas un progrès réel de la pensée, mais un simple parallélisme; mais voir ci-dessous. — אל peut avoir un sens prégnant « (en tombant) dans la citerne ». Del. explique par cette circonstance le fait que הגלגל a l'art., tandis que כד, déterminé, dit-il, par l'adjonction « à la fontaine » ne l'a pas. Mais la raison de cette différence dans l'emploi de l'art. n'est-elle pas plutôt que la cruche reste indéterminée, parce qu'il y en a plusieurs, chacun venant puiser à la fontaine avec la sienne, tandis qu'il n'y a qu'une seule poulie sur la citerne?

A partir de ce v. ce n'est plus la décrépitude qui est décrite, mais la mort, d'abord sous des figures poétiques (v. 6), puis en propres termes (v. 7). La lampe suspendue, qui par suite de l'usure de la chaîne brusquement tombe et laisse périr sa flamme, est un symbole approprié de la mort : la Bible, pour dire qu'un homme meurt, écrit que « sa lampe s'éteint » (Job, XVIII, 5-6; XXI, 17; Prov. XIII, 9; XX, 20; XXIV, 20; cf. II Sam. XIV, 17). La lampe allumée était en effet l'indice de la présence de l'homme. On avait soin qu'elle brûlât toute la nuit (Prov. XXXI, 18) et tel est encore l'usage dans les campagnes de Palestine et de Syrie (VDB, art. *Lampe*) : si la lampe est éteinte, c'est que l'homme a disparu. — Les femmes s'en allaient quérir l'eau à la fontaine avec des jarres qu'elles portaient sur la tête ou sur l'épaule (Gen. XXIV, 13 ss.). Le brisement inattendu d'un vase dont la liqueur se répand aussitôt, est une image assez naturelle d'une lésion grave du corps, lequel laisse échapper la vie. — Enfin, quand la poulie se casse, la citerne ne donne plus d'eau et elle cesse, au moins momentanément, d'être fréquentée. L'auteur, dans le choix de ses images, ne s'éloigne pas de « la maison ». Il discerne très bien ce qui en fait la vie, ce qui décèle la présence de l'homme et en est la condition indispensable : la lumière de la lampe et l'eau de la citerne ou de la source. La maison sans lampe et sans roue à la citerne est une maison abandonnée.

On a fait observer qu'un vase d'or ne se brise pas en tombant, et que par conséquent זהב devait être une désignation poétique de l'huile contenue dans le vase. Mais « l'or » indique la matière de la lampe, comme « l'argent » celle du cordon. La maison précédemment décrite est une sorte de palais, puisqu'elle a, non seulement des servantes, mais des gardes; on ne doit donc pas s'étonner de trouver ici encore des marques de richesse, c'est-

à-dire des métaux précieux. D'autre part il suffit, pour le poète, que la lampe se fêle dans sa chute ou même qu'elle s'éteigne, l'huile s'étant répandue. Les exégètes sont plus soucieux d'exactitude, comme en témoigne le soin apporté par plusieurs d'entre eux à l'identification anatomique de tous les éléments de la description. Déjà le Targum paraphrasait : « avant que ta langue soit empêchée de parler et le cerveau de ta tête brisé et que ton fiel se rompe sur ton foie et que ton corps se hâte au tombeau ». Selon le Midrach, le cordon d'argent est la moelle épinière, la lampe est la tête, et le seau est le ventre, lequel se rompt trois jours après la mort. Pour Hitz. la lampe est le corps; l'huile (הזהב), l'âme; et le cordon d'argent, la force vitale. Del., d'abord fidèle au Midrach, voit dans le cordon d'argent et dans la lampe d'or l'image de la moelle épinière et du cerveau, mais dans la roue sur la citerne, une description de l'appareil respiratoire, l'eau signifiant le sang, et le seau, le cœur. Cheyne énumère la langue, la tête, le cœur et l'appareil respiratoire. Haupt développe avec quelques variantes les conceptions de Del. : le cordon d'argent est bien la moelle épinière, car celle-ci, chez l'homme, ressemble à un cordon blanc de la grosseur d'un doigt; le vase d'or est la boîte cranienne avec le cerveau. Et on nous explique comment il en peut être ainsi : les méninges sont grises, mais en cas de fracture du crâne ou plutôt d'encéphalocèle, la masse du cerveau paraît rouge; or les anciens n'ont vu le contenu de la boîte cranienne que dans ce cas, et par conséquent sous cette couleur; et c'est précisément ce que veut dire l'épithète « d'or », laquelle est employée en poésie pour indiquer la couleur rouge. La poulie sur la citerne désigne le cœur; celui-ci représente la force motrice qui fait circuler le sang, de même que la poulie contribue à distribuer, par un procédé différent, il est vrai, l'eau qui répand la vie.

Mais bien que l'auteur reste dans le cadre de « la maison » décrite aux vv. 3-4, l'allégorie proprement dite ne continue pas, et il n'y a donc pas lieu de chercher une signification anatomique à la lampe, à la cruche et à la poulie : le brisement, par suite d'usure ou de long usage, de ces divers objets familiers, des plus nécessaires d'ailleurs, symbolise tout uniment la faillite d'un corps usé par l'âge et que la vie abandonne. Et il y a plus de poésie, simple et naturelle, dans ce seul verset, ainsi entendu, que dans tous les artifices des vv. 3-4 et dans le réalisme du v. 5.

Zapl. admet que XI, 9-XII, 6 constitue un chant, d'un mètre à part, que Qoh. aura adapté à son œuvre et que les gloses auront surchargé. Ce chant était formé de distiques à six accents (XI, 9 *a b*, 10 *a*; XII, 2, sauf la dernière prop., 3, 4, 6); si l'on excepte XI, 9 *c* (distique à six accents), les additions sont représentées par des distiques à quatre accents ou des tristiques à six accents. La métrique est une base bien fragile. Mais si l'on tient compte à la fois des coupures de la période et de la nature des figures employées, de la mesure rythmique et de l'usage des temps, on aura l'impression que le morceau poétique contenu dans 2-6 pourrait n'être pas d'une seule venue. Les vv. 3-4 « au jour où, etc. » forment un ensemble très spécial, que le v. 2 n'annonçait pas et que les vv. 5-6 ne continuent point. Le v. 5 lui-même n'est pas dans le goût des vv. précédents, ni non plus du suivant; il se conforme mal au rythme de toute la pièce; il ne se subordonne pas non plus à

7 et que la poussière retourne à la terre, selon ce qu'elle était, et que le souffle (de vie) retourne à Dieu, qui l'avait donné.

7. וְיָשֹׁב; M וְיָשֹׁב.

בְּיוֹם שֶׁ du v. 3, comme en témoigne la série de ses imparfaits; il forme plutôt une sorte de parenthèse. L'auteur du v. 6, qui par-dessus 3-5 reprend la construction du v. 2, paraît n'avoir plus le sens, qui se perdit en effet après Qoh., du parfait consécutif. Il est possible pourtant qu'il ait préféré l'imparfait, seulement pour se conformer au temps qui se lisait ensuite au v. 7 et qui avait déjà été employé dans 4 *b*-5. Quoi qu'il en soit, son style est plus simple que celui des vv. 3-4 et plus élevé que celui du v. 5. Ces considérations, toutes fondées qu'elles paraissent, n'aboutissent qu'à des conjectures fort incertaines.

7. La forme jussive וְיָשֹׁב n'a aucune raison d'être, comme il appert de l'emploi de la forme ordinaire dans la seconde partie du v. Il faut lire וְיָשֹׁב, conformément à תָּשׁוּב qui suit, l'écriture défective ayant occasionné une vocalisation incorrecte (Driv. [*H. T.* 174]; Driv.-Kitt.; cf. GK 109 *k*). — De nombreux mss. écrivent אֶל au lieu de עַל devant הָאָרֶץ; cf. III, 20 *in fine* et Gen. III, 19. Les deux prép. ont une tendance à s'échanger (cf. BDB 41 *a*), mais les copistes ne sont pas étrangers à ces confusions. — כְּשֶׁ signifie « à l'instar de ce que »; cf. V, 14. Ὅς de G devient ὡς dans G (א) C.

Avec la forme prosaïque reparaît le style et la pensée de Qoh. Un observateur superficiel pensera que ce v. contient l'affirmation de la foi à la survivance de l'âme et à la rétribution future. Mais, ainsi entendue, cette phrase renverserait tout le livre en répondant victorieusement à son pessimisme, en annonçant le règne éternel de la justice méconnue en ce monde, la réalisation, par delà le tombeau, de la sanction morale ici-bas absente et des aspirations, jusqu'ici toujours déçues, de l'âme humaine vers le bonheur. Il est évident que si Qoh. avait connu l'immortalité bienheureuse, il n'aurait pas écrit son livre. D'autre part, il serait puéril de prétendre qu'il découvre, à la fin de ses réflexions, et qu'il exprime, en une proposition, une vérité qui doit changer la face du monde religieux et déplacer le pôle de la vie humaine en transportant dans l'éternité les raisons de vivre. Si pareille révélation lui avait été accordée, il l'eût exprimée d'une façon autrement triomphante, et sa parole n'eût pas été suivie de son cri de douleur habituel : « vanité des vanités, tout est vanité » (v. 8); car s'il y a une vie éternelle après celle-ci, il n'est plus vrai que tout soit vain et que la vie ne mérite pas d'être vécue. L'auteur de la Sagesse, qui n'ignore plus l'immortalité réservée aux justes (II, 22-III, 9, etc.), parle sur un autre ton.

Quelle est donc la pensée de Qoh.? La *rouaḥ* désigne ici comme dans III, 19 le principe impersonnel de vie communiqué par Dieu à l'homme. Notre texte est écrit dans l'esprit de Gen. II, 7 et III, 19, et basé sur la même psychologie. Le corps a été formé de la poussière, et à la poussière il retournera; la vie a été donnée par une communication du souffle de Dieu et quand ce souffle sera

retiré par son auteur, la vie disparaîtra. Le souffle de vie (נשמה; cf. Gen. II, 7) est ainsi à la fois le souffle de l'homme (I R. XVII, 17; Is. XLII, 5; Job, XXVII, 3) et le souffle de Dieu (Job, XXXIII, 4; XXXIV, 14). Mais רוח s'échange avec נשמה (Gen. II, 7 comparé à VII, 22; Is. XLII, 5; Job, XXXIII, 4; XXXIV, 14; Ps. CXXXV, 17), et la *rouaḥ* aussi est appelée à la fois esprit de Dieu et esprit de l'homme ou même de tout être vivant (Job, XXVII, 3; XXXIII, 4; XXXIV, 14, 15; Ps. CIV, 29-30; cf. Nomb. XVI, 22). Par conséquent רוח, dans les textes de cet ordre, ne peut désigner que le principe impersonnel de vie (cf. encore Ez. XXXVII, 5-10, 14). C'est bien ainsi que l'entend Qoh. dans III, 19 et XII, 7. Si l'on examine de près notre texte, on reconnaîtra qu'à certains égards l'auteur parle en somme de la *rouaḥ* comme de la poussière qui a servi à former le corps humain : l'une et l'autre préexistaient et sont choses empruntées, la poussière était terre avant de devenir le corps de l'homme, et, du souffle de vie, il n'est pas dit que Dieu l'ait créé (et c'est le terme « créer » qui conviendrait si רוח désignait l'âme individuelle; cf. XII, 1) mais seulement qu'il l'a « donné ». On ne s'étonnera donc point qu'un jour venant, tandis que la poussière retournera à la terre « selon ce qu'elle était » auparavant, le souffle de vie revienne à Dieu qui l'avait donné, ou plus exactement, prêté. Il est à peine besoin de dire que ce principe impersonnel de vie ne doit pas être conçu comme une substance, mais comme une qualité ou une force. Parler ici d'émanation, de résorption et de panthéisme, serait un non-sens aussi bien que dans Gen. II, 7; Job, XXVII, 3; XXXIII, 4; XXXIV, 14-15; Ps. CIV, 29-30, etc. Le « souffle » est quelque chose de divin, en ce sens que Dieu seul peut le donner et le retirer. Il ne faut chercher dans nos textes ni un langage philosophique précis, ni même un système cohérent et défini de psychologie. En fin de compte, et bien que Qoh. partage sur ce point les idées de son temps (cf. IX, 10 et le com. de III, 19 ss.), le présent v. laisse complètement de côté la question de la survivance. A plus forte raison ne touche-t-il pas à celle de l'immortalité bienheureuse. Herz. Elst. entendent néanmoins la seconde partie du v. de la survivance dans le cheol; Del. et Wright, de la survivance de l'âme consciente et personnelle avec la perspective du jugement de Dieu: Zirk. Ginsb. Mot. Bick. Gietm., de l'immortalité bienheureuse. Mais Knob. Grätz, Now. Kuenen (p. 186), Wild. Sieg. Mc N. Driv. (*Introd.* p. 478), Zapl. Bart. admettent l'interprétation adoptée ci-dessus.

Luzzato, Nöldeke, König (*Einl.* p. 431) nient l'authenticité de 7 *b*; Sieg. l'attribue au *ḥasid;* Bick. (p. 7, 22, 111), Cheyne (*Job and Solomon,* p. 227 s.), Haupt qualifient de glose le v. tout entier. Mais rien ne s'oppose à ce que Qoh. l'ait écrit, du moment qu'il n'y est question que du souffle de vie. On dira que d'après XII, 7 ce souffle retourne certainement à Dieu après la mort, tandis que III, 21 en doute. L'objection, sous cette forme, n'est pas rigoureusement exacte. Avant tout, III, 21 doute qu'il y ait une différence entre la direction prise après la mort par la *rouaḥ* de l'homme et par la *rouaḥ* de la bête. Il est vrai qu'il doute que celle de l'homme monte en haut, mais il doute aussi bien que celle de la bête descende en bas, et pour qu'il ait satisfaction, il est secondaire que le souffle de vie de l'homme s'en aille d'un côté ou de l'autre, pourvu que celui de l'animal le suive; car du moment que tous les deux s'en vont au même lieu, il est prouvé que la vie de l'homme ne

8 Vanité des vanités! disait le Qohéleth, tout est vanité.

diffère pas essentiellement de celle de l'animal, et c'est tout ce que Qoh., dans III, 21, voulait démontrer. En renvoyant à Dieu, en fin de compte (XII, 7), la *rouaḥ* de l'homme, Qoh. reconnaît implicitement une certaine dignité à ce principe de vie; mais en un temps, on n'hésitait pas davantage à faire remonter aussi au créateur la *rouaḥ* de la bête après la mort de l'animal (Job, XXXIV, 14-15; Ps. CIV, 29-30). Le v. 7 rompt avec la poésie de 2-6 (Bick. et Haupt ont reconnu son caractère prosaïque) et continue le v. 1, à la suite duquel il se présentait à l'origine. Il n'y a pas lieu d'insister sur ses deux imparfaits. Le second est tout naturel, du moment qu'il n'est point immédiatement précédé du *waw*, et il a pu être choisi de préférence au parfait en raison de היה et de נתנה qui viennent ensuite; le premier s'explique par le fait qu'il devait primitivement suivre עד אשר לא.

Sur la pensée du v., cf. B. S. XL, 11. On n'a pas manqué de citer aussi Lucrèce (*De rerum natura*, II, 998 ss.) :

Cedit item retro, de terra quod fuit ante
In terras, et quod missum est ex aetheris oris
Id rursum caeli rellatum templa receptant.

Mais voir l'*Introd.* p. 97.

8. Après הקהלת, 6 mss. K. de R et P insèrent הבל הבלים, qui doit être pris de I, 2. Il se pourrait cependant que ces mots fussent primitifs; Zapl. les retient. D'autre part 2 mss. de R. écrivent ici אמרה ק״ comme M dans VII, 27.

Haupt et Bart. considèrent la parenthèse « dit le Qohéleth » comme une insertion de l'éditeur. Mc N. attribue tout le v. au même personnage. Sieg. y voit l'œuvre d'un premier rédacteur (R^1) qui est en même temps l'auteur de I, 1. Les textes où il est parlé de Qoh. à la troisième personne ont tous dû être insérés par le disciple qui a rédigé la majeure partie de l'épilogue : voir le com. de I, 2; VII, 27, et l'*Introd.* p. 159 s. Le v. 7 contient donc les derniers mots que Qoh. ait écrits, mais les paroles du v. 8 sont néanmoins de lui et pouvaient servir à la fois d'exergue et de conclusion à son livre : elles en résument nettement la pensée.

ÉPILOGUE, 9-14.

L'épilogue fait l'éloge de Qoh. et de ses écrits, 9-10, et d'une façon générale des paroles des sages, 11-12, puis résume tout le livre dans une exhortation à craindre Dieu en raison du jugement qu'il exercera sur toutes les actions humaines, 13-14. Le nombre va croissant des com. qui, à la suite de Döderlein, ne reconnaissent pas dans cette dernière section la main de Qoh. On trouvera dans l'*Introd.* p. 151 ss. le détail de leurs opinions, et p. 156 ss. un exposé des motifs qui ont fait préférer une solution en partie différente : les vv. 9-12 paraissent être l'œuvre d'un disciple de Qoh., tandis que 13-14 aurait été ajouté par le *ḥasid* en même temps que les autres insertions par lesquelles il a cru devoir compléter l'ouvrage.

Bick. et Haupt traitent l'épilogue entier comme de la prose; Driv.-Kitt.

[9]Et outre que Qohéleth fut un sage, il a encore enseigné la science au peuple, et il a pesé et examiné, ajusté de nombreuses

essaie de trouver le mètre dans 12-14; seul Zapl. tient complètement la gageure et dispose métriquement 9-11 aussi bien que 12-14.

9. יתר est « ce qui est en excédent » (cf. II, 15; VI, 8, 11; VII, 11, 16; XII, 12). Ew. Hitz. Elst. Klein. Mot. Now. Bick. traduisent יתר שׁ par « il reste (à dire) que ». Mais la Michna emploie יותר מִן au sens de « plus que », et comme עוֹד, en tête de la prop. suivante, marque une addition, « outre que » est ici tout indiqué (Knob. Ginsb. Del. Rüct. Wild. Sieg. Mc N. Bart. Haupt, Zapl.). G Sh P à la place de עוֹד ont ὅτι, mais qui doit être une corruption de ἔτι. — Au sujet de לִמַּד on remarquera que le *pi.* a souvent le *pathaḥ* sous la seconde radicale, en particulier devant le *maqqeph;* cf. IX, 15 (GK 52 *l*). Le *pi.* a ici le sens causatif et gouverne deux acc. (cf. GK 117 *cc* et Kön. III, 327 *r*). — את־העם reçu par M G (V 253) C Jér. 'ΑΣ P V T est représenté par σὺν τὸν ἄνθρωπον (את־האדם) dans G Sh A. — ואזן, *hapax*, est un dénominatif de מֹאזְנַיִם « les deux plateaux de la balance » et signifie donc « peser ». L'acte indiqué a sans doute pour objet le fond des sentences plus que leur forme; l'idée d'équilibrer ou de mesurer celle-ci est mieux contenue dans תקן. Les versions ont diversement lu et traduit : וְאֹזֶן « et l'oreille » (G Sh C), וְאָזַן « et il a écouté » ('A P T), וְאִזֵּן *pi.* causatif (Jér. *audire eos fecit*, V *et enarravit quae fecerat*). — וחקר, *hapax* au *pi.*, est « explorer, examiner » (cf. B. S. XLIV, 5); G Sh C n'ont pas lu le ו. Zapl. retranche ce mot. Mais si l'on pouvait démontrer qu'un des trois verbes constitue une glose, תקן aurait plus de chances d'avoir été ajouté. תקן est attesté par M G (qui a de plus un substantif : κόσμιον) Sh C Jér. V; ותקן (10 mss. K. de R. 'A P T) a toutes chances d'être le résultat d'une correction, la présence du ו étant naturelle. Ce *pi.* a dans VII, 13 le sens de « rendre droit », et en néohébreu (de même le *pa.* en judéo-araméen) celui de « rendre correct, conforme à la règle, corriger, et même instituer » (cf. B. S. XLVII, 9); cf. l'équivalent hébreu (car תקן est un aramaïsme; voir I, 15) תכן et ses dérivés : תֹּכֶן « mesure, quantité », תַּבְנִית « modèle ». Ces trois verbes à la suite décrivent l'effort de l'auteur qui veut mettre sur pied des sentences (מְשָׁלִים) : cet effort a pour objet la justesse de la pensée elle-même et l'exactitude de l'expression (ואזן וחקר), mais aussi bien la forme mesurée (תקן) en usage dans ce genre littéraire. Del., à cause de l'absence de la copulative devant תקן, estime que ce dernier verbe est seul à régir מְשָׁלִים; Now. le considère comme formant une subordonnée explicative : « en composant, etc. » (cf. Gen. XLVIII, 14; I R. XIII, 18); ces manières de voir ne s'imposent pas. On trouve d'autres propositions coordonnées sans copulative dans I, 7; VI, 5; XII, 11. L'auteur du v. dépeint les difficultés de la composition comme un homme du métier, ou qui du moins s'est essayé à ce travail. Les termes employés ne démontrent pas que Qoh. n'aurait été dans l'œuvre indiquée qu'un rédacteur ou un correcteur, travaillant sur une matière ou du moins d'après des données préexistantes, mais ils n'excluent pas non plus cette hypothèse. — מְשָׁלִים désigne des

sentences. [10] Qohéleth s'est appliqué à trouver des paroles agréa-

sentences de sagesse morale revêtant la forme métrique. — הרבה placé ici par MPTV est transporté par GSh C en tête du v. suivant; P l'a deux fois, à la fin de 9 et au début de 10; C a πολλὰ ἔτη ἐζήτησεν, sans doute par dittographie des trois premières lettres du verbe. הרבה est employé comme adjectif; cf. v, 6, 16; vi, 11; ix, 18; xi, 8; xii, 12.

Sur la portée de ce v., voir le com. du v. suivant.

10. חֵפֶץ caractérise le *machal*, qui vise à présenter la vérité d'une façon piquante. — Au lieu de וְכָתוּב (M; G Sh C καὶ γεγραμμένον εὐθύτητος ont lu וּכְתוּב à l'état construit), G (V 253) 'ΑΣ καὶ συνέγραψεν P « et il a écrit » Jér. *ut inveniret... et scriberet* V *et conscripsit* supposent au moins וְכָתוֹב, sinon וְכָתַב que 5 mss. K. de R. ont en effet. La plupart des com. maintiennent le participe, qu'ils en fassent un complément de לִמְצֹא parallèlement à « paroles agréables » et à « paroles de vérité » (Klein. Del. Wright, Now. Rüet. Mc N.; cf. II Chr. xxx, 5), ou une proposition indépendante dans laquelle le participe est sujet (Knob. Haupt) ou attribut (Ew. Herz. Elst.). Mais Bick. Sieg. Zapl. corrigent en וְלִכְתּוֹב « et à écrire » qui ferait suite à לִמְצֹא; Zirk. traduisait déjà ainsi après saint Jérôme, mais sans indiquer aucun changement de texte. Hitz. Kön. (III, 218 *c*) corrigent en וְכָתוֹב, l'inf. absolu faisant suite à l'inf. construit qui le précède (cf. Ex. xxxii, 6; Ez. xxi, 20; I Sam. xxv. 26 comparé à 31). Gietm. Driv.-Kitt. Bart. hésitent entre cette lecture et וְכָתַב qui est reçu par Grätz, Ren. Cheyne (p. 231); mais la solution de Hitz. Kön. est à préférer. Elle a l'avantage de respecter le texte, sinon la vocalisation massorétique. Or, וכתוב est attesté par M, par G et n'est pas absolument infirmé par les autres témoins, qui ont pu lire l'inf. absolu, sauf à le considérer, suivant une règle sûre (cf. viii, 9; ix, 11, et voir GK 113 *z*), comme faisant suite pour le mode et le temps au verbe précédent. וְכָתַב, qui est plus facile, représente une correction. La seule question est de savoir si וְכָתוֹב fait suite à בִּקֵּשׁ (Bart.; cf. 'ΑΣPV) ou à לִמְצֹא (Hitz. Kön.; cf Jér.). Les exemples ci-dessus (Ex. Ez., etc.) et le contexte prononcent en faveur de la dernière hypothèse. La correction de Bick. n'est aucunement nécessaire. — ישר est un acc. adverbial de manière (Zirk. Knob. Del., la plupart des com. et Kön. [III, 332 *p*]; cf. Jér. xi, 20; xxxii, 11; Ps. cxi, 8; cxix, 75, et voir GK 118 *m*). Ce substantif a ordinairement le sens de « droiture, correction morale »; il signifie ici « justesse, exactitude » (cf. Job, vi, 25). — *Paroles de vérité* fait pendant à « paroles agréables ». L'auteur peut vouloir dire que dans les sentences qu'il a composées, ou recueillies et révisées, Qoh. a cherché l'agrément, mais sans sacrifier jamais la justesse de la pensée ni l'exactitude de l'expression au désir d'être agréable et piquant.

On peut se demander si dans les vv. 9-10 « Qohéleth » désigne Salomon. Del. Ren. (p. 74), Now. Kuenen (p. 181 s.), Wild. et Zapl. (p. 73), qui laissent l'épilogue (ou au moins, pour Ren., 9-10) à l'auteur du livre, aussi bien que Knob. Grätz (p. 50 s.), Reuss (p. 329), Mc N. et Bart., qui le lui enlèvent, sont pour l'affirmative. Au contraire. Ew. Wright (p. 101 et 439), qui regar-

dent comme authentiques les vv. 9-14, Bick. (p. 9), Cheyne (p. 231), Smend (p. 22) et Sieg., qui les rejettent, tiennent pour la négative. D'autre part, les *mechalim* du v. 9 désigneraient le livre canonique des Proverbes d'après Hitz. Zöckl. Del. Now. Kuenen, Wild. et aussi d'après Knob. Grätz, Cheyne, Kön. (*Einl.* p. 431), Bart. (cf. KLEINERT, dans *Realencyklopädie*, art. *Prediger, in fine*); ils ne concerneraient que le livre de l'Eccl. d'après Ew. Wright, Zapl. et d'après Sieg. L'Épiloguiste ne confond certainement pas Qoh. avec Salomon. Pour lui, l'auteur du livre est simplement « un sage » (v. 9; cf. v. 11) et non pas le sage des sages que fut le grand roi. Il est plus malaisé de définir la portée de מִשְׁלִים. Pourtant, ce terme ne peut guère désigner l'Eccl. Quand bien même on supposerait, ce qui n'est pas à croire (voir l'*Introd.* p. 160 ss.), que ce livre était, dès le temps de l'Épiloguiste, aussi complet qu'aujourd'hui, il contient trop peu de sentences proprement dites, pour justifier la façon de parler de 9 *b*. Car il ne semble pas que מִשְׁלִים soit employé en un sens large, pour signifier non seulement des sentences paralléliques, mais toute composition littéraire relative à la sagesse. L'Épiloguiste sait très bien ce qu'est le *machal* et en quoi il se distingue de la prose. Il le montre assez par les termes dont il se sert dans 9 *b*, 10 *a* et par la description qu'il fait, dans 11, des paroles des sages. D'ailleurs, 10 *a* exclut aussi l'Ecclésiaste de la pensée du lecteur : le caractère du style de Qohéleth ne permet pas de penser qu'il se soit beaucoup préoccupé dans cet ouvrage « de trouver des paroles agréables ». Il est dit en outre qu' « il a enseigné la science au peuple » (v. 9), sans doute par les écrits qu'on mentionne aussitôt et non pas par des leçons orales. Mais l'Ecclésiaste est-il donc par son objet et même par sa forme un livre d'éducation populaire? Était-il destiné au grand public? Le sérieux et la gravité de l'auteur, le caractère élevé et philosophique de sa pensée ne risquaient-ils pas d'être méconnus dans un milieu vulgaire? Et n'y a-t-il pas des raisons de croire qu'en effet le livre est resté pendant assez longtemps confiné dans un petit cercle de sages (voir l'*Introd.* p. 167 ss.)? Enfin est-il vraisemblable que la présente notice ait été insérée pour ne rien nous apprendre sur l'auteur, mais pour formuler seulement ce qu'un examen très superficiel du livre pouvait révéler au lecteur? On comprendrait peut-être qu'il en fût ainsi si cette notice avait une portée purement apologétique. Mais est-ce bien le cas? Au moment où l'Épiloguiste écrivait, Qoh. n'était pas discuté; il obtenait non seulement l'estime et le respect, mais l'admiration du peuple et des sages à la fois. L'épilogue lui-même en fait foi. Il semble donc que dans le v. 9, les premiers mots seuls fassent allusion au livre que nous avons sous les yeux, et à la sagesse dont l'auteur y fait preuve. La suite nous apprend qu'avant de l'écrire, Qoh. avait élaboré un grand nombre de sentences, et c'est de cette première œuvre, que nous ignorions, et par laquelle Qoh. était déjà célèbre, que l'Épiloguiste nous entretient. Cette hypothèse est du moins beaucoup plus vraisemblable que celle d'un épilogue consacré tout entier à une apologie aveugle, et pleine d'inexactitudes, de l'Eccl. lui-même.

Le v. 10 nous entretient-il seulement du premier ouvrage de Qohéleth ou bien aussi de l'Eccl.? Qoh. est nommé une seconde fois au début du v. et une phrase nouvelle y est commencée; ce v. ne continue donc pas tout

uniment la fin du v. 9. Le fait que l'auteur est ainsi nommé sans aucune spécification d'écrits, semble indiquer que toute son œuvre d'écrivain est en vue et qu'un jugement général est énoncé, qui concerne aussi bien son livre de sentences que son Ecclésiaste. Mais en fait, on ne peut se dissimuler que 10 *a* ne se vérifie guère que des sentences (cf. 9 *b*), tandis que 10 *b*, dans la pensée de son auteur, peut viser aussi l'Eccl. Il semble que pour l'Épiloguiste, esprit moyen, non dépourvu de prétentions littéraires (cf. v. 11) et grand admirateur de la forme classique (cf. v. 9), peut-être parce qu'elle lui a résisté (cf. v. 12), le livre des sentences soit l'œuvre capitale de Qoh.; n'est-elle pas la plus étendue et la plus littéraire? Elle efface pour lui l'Eccl., qui est pourtant le testament philosophique du grand homme, la portion sans doute la plus nouvelle, la plus originale et la plus profonde de ses écrits. Ainsi s'expliquerait peut-être que l'épilogue, tout en faisant l'éloge de Qoh., nous entretienne surtout de ses sentences. Probablement même, l'Épiloguiste ne relève le mérite de celles-ci que parce qu'il regrette le style souvent prosaïque et lourd du dernier opuscule de son maître. Pour lui, le livre des sentences servirait de passeport et d'excuse à l'Ecclésiaste. Le point de vue doctrinal ne paraît pas beaucoup le préoccuper.

Il est possible que la première œuvre de Qoh. ait disparu. Peut-être aussi doit-on l'identifier avec tout ou partie du livre des Proverbes. Les Proverbes sont en effet un recueil de sentences et un écrit populaire (Prov. I, 2 ss.). Les termes d'Eccl. XII, 9 *b* indiquent aussi bien un travail de correction que de composition; le v. 10 au contraire décrit la besogne d'un auteur ou du moins d'un rédacteur. On pourrait croire que Qoh. a recueilli et révisé l'œuvre des sages antérieurs à lui-même, et aussi ajouté de son crû à la collection. Il est à remarquer que l'ordre le plus ancien de la Bible hébraïque et celui de la Bible grecque s'accordent à fixer la place de l'Eccl. à la suite des Proverbes, et les vv. 11-12 de l'épilogue se comprendraient mieux si le premier écrit était disposé sur un même manuscrit en appendice au second. D'autre part, Chr. Schmidt (p. 73 ss.) a depuis longtemps constaté une parenté, facile à discerner d'ailleurs, entre les paroles d'Agur (Prov. XXX, 1 ss.) et l'Eccl. Enfin Qoh. lui-même favorise en quelque façon l'hypothèse. Il a cherché et accumulé la sagesse. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il s'est enquis d'abord de toute celle qu'on avait pu acquérir avant lui (cf. I, 13-17)? Il serait assez naturel qu'il eût recueilli les paroles des sages qui l'avaient précédé. La sagesse traditionnelle lui parut courte, au moins par un endroit, et il résolut de la dépasser. Il nous dit qu'à cet effet, sa vie toute entière fut consacrée à l'observation et à la réflexion (VII, 23-25, 27-28; VIII, 16-17), et personne n'imagine que la philosophie « singulièrement fatiguée » de notre petit livre ait été conçue par un débutant. Mais Qohéleth s'est-il appliqué à l'étude durant de longues années, sans jamais rien écrire? Il serait bien étonnant qu'il n'eût composé aucune œuvre avant d'en venir à rédiger l'Ecclésiaste. Dans ses premiers travaux, il avait naturellement adopté la forme reçue du *machal*. A la fin, il l'abandonne, soit lassitude et dégoût de toutes les vanités humaines, soit parce qu'il la trouve peu propre à envelopper des considérations philosophiques et des raisonnements. Si l'identification des sentences de Qohéleth avec tout ou partie du livre des Proverbes reste quelque chose de problé-

bles et 'à écrire' avec exactitude des paroles de vérité. [11] Les paroles des sages sont comme des aiguillons, et comme des clous plantés porteurs de provisions ; elles sont données par un seul pasteur.

10. וְכָתוֹב; M וְכָתוּב.

---

matique, il paraît du moins assez probable que l'Ecclésiaste n'est pas le seul ouvrage qu'il ait écrit.

11. Sur la prononciation du *qâmêṣ ḥaṭouph* de דָּרְבֹנוֹת voir Kön. I, p. 99 et GK 9 *v*. Ce terme est usité en néohébreu. D'après la Michna (*Kelim*, IX, 6) et conformément à I Sam. XIII, 21, il désigne la pointe de fer de l'aiguillon (מַלְמָד). On remarquera la paronomase qu'il forme avec דברי. D'après Kön. (III, 299 *b*), il a l'art. parce que les aiguillons sont considérés dans leur état habituel; מַשְׂמְרוֹת (ailleurs מסמרות ou מסמרים) ne l'a pas, parce qu'il est accompagné d'un qualificatif qui exprime un état occasionnel. Cette distinction, dans la mesure où elle serait fondée, ne s'oppose pas à l'interprétation donnée plus loin de מַשְׂמְרוֹת. — נטע « planter », employé ici seulement des clous, se dit ordinairement des arbres, et dans Dan. XI, 45, du pieu de la tente. De ces divers emplois il résulte que ce qui est « planté » n'est pas complètement enfoncé, mais, comme la plante et comme le pieu de la tente, reste en partie hors de terre. Il en est certainement de même ici des clous, quelle que soit d'ailleurs la matière dans laquelle ils sont fixés; car נטע ne change pas de sens (cf. « planter l'oreille », Ps. XCIV, 9). — Sur בעלי « maîtres, possesseurs, détenteurs », cf. V, 10, 12; VII, 12; X, 11, 20, et voir GK 128 *u*. Ce mot pourrait être sujet d'une proposition indépendante, avec כמשמרות pour attribut; ou, en le détachant de ce qui précède et en négligeant la ponctuation massorétique, sujet de נתנו; ou enfin, un qualificatif de משמרות, lequel serait, tout comme דרבנות, un attribut de דברי; dans les deux premières hypothèses, בעלי pourrait désigner des personnes ou des choses. — אספות est un mot tardif et *hapax*. Le sens de la racine est « recueillir, retirer, amasser; rassembler; accueillir ». On trouve dans I Chr. XXVI, 15, 17; Néh. XII, 25 בֵּית הָאֲסֻפִּים « magasin », pièce dans laquelle on amasse différents objets ou provisions. Ces deux substantifs affectent d'ailleurs la forme de part. passifs : « choses recueillies, amassées ». G (B)οἳ παρὰ τῶν συνθεμάτων, (אA) συνάγματων, (א^c.a) συνταγμάτων passe au sens d' « assemblées, masses, troupes », d'accord avec le Talmud et les Midrachim (Levy, *NHW*, I, p. 127), qui rendent la locution entière par « les membres des assemblées des sages », avec T « les maîtres du Sanhédrin » et Jér. *habentibus caetus* (P *les maîtres des seuils* a lu סִפִּים, en araméen סִפָּא et אִסִּיפָא). Fidèles à cette ancienne interprétation, un grand nombre de com. (Gesen. Herz. Knob. Vaih. Ginsb. Grätz, Mot. Ren. Sieg.) traduisent « les maîtres ou les membres des assemblées des sages ». Mais déjà le Talmud de Jérusalem (*Sanh*. X, 1), à côté de cette première interprétation, en mentionnait une autre : « paroles prononcées dans les assemblées ». Aussi Del., après Ew., pense-t-il que בעלי peut désigner des choses (des paroles) aussi bien que des personnes, et ne doit pas

nécessairement se traduire par « possesseurs », mais peut signifier « participants » (cf. Gen. xiv, 13 : בַּעֲלֵי בְרִית; Néh. vi, 18 : בַּעֲלֵי שְׁבוּעָה), et par conséquent désigner les sentences mises en collections par opposition à celles qui restent à l'état isolé. La traduction « les (sentences) membres des collections » est reçue par Ew. Hitz. Elst. Zöckl. Del. Now. Rüet. Kön. (III, 306 *g*), Mc N. Haupt, Bart. Empruntant à la première interprétation le sens de בעלי et à la seconde celui de אספות, Bick. (1884; mais en 1886 « plantes salutaires ») Wild. Zapl. traduisent « les maîtres des collections », c'est-à-dire les collecteurs de proverbes. Wright admet cette traduction, mais entend par là ceux qui connaissent à fond les collections de sentences et savent en tirer ce qu'elles contiennent. Zirk. dit : « les auteurs des compositions ».

אספות peut aussi bien signifier « collections » qu'« assemblées », et il n'existe dans la langue elle-même ni dans la tradition aucune raison déterminante en faveur d'un sens à l'exclusion de l'autre. Mais d'autres considérations peuvent fixer le choix entre les deux principales interprétations. La seconde se heurte à une réelle difficulté : nulle part, sauf en apposition (Is. xli, 15), בעל n'est dit des choses, et le mot éveille en effet de soi l'idée d'une personne ou au moins d'un être animé, à la différence de בן qui désigne indifféremment choses (Lam. iii, 13; Job, xli, 20) ou personnes, sans doute parce que son complément suffit à marquer de quel sujet il est question et ne laisse place à aucune amphibologie. De ce chef, la traduction « les (sentences) membres des collections » apparaît injustifiable : elle n'est qu'un expédient d'exégète aux abois. Le contexte s'en accommode peut-être à la rigueur, mais il ne la réclame pas. La proposition : « les membres des collections sont comme des clous plantés », ferait en effet allusion à l'état de fixité des sentences dans la compilation (il n'y a pas lieu d'insister avec Ew. sur ce que les paroles seraient mises en ordre : la comparaison des clous n'implique aucunement un groupement rationnel, et אספות n'a pas le sens d'« assemblage », que la racine verbale ne comporte pas). Mais rien n'indique qu'au début du v. les « paroles des sages » soient considérées dans un état de dispersion (9 *b* suppose plutôt le contraire; voir ci-dessus), rien, sinon l'antithèse des prétendus « membres des collections ». La première interprétation « les maîtres des assemblées sont comme des clous plantés » est certainement meilleure, car elle donne à בעלי le seul sens qui lui convienne si on le traite comme un nom indépendant. Elle introduit une figure singulière pour nous, mais usuelle dans la Bible, si du moins on se réfère à יָתֵד et non plus à מַשְׂמְרוֹת. יתד désigne le piquet de la tente, mais aussi les chevilles qu'on fixe dans la muraille pour y suspendre toute sorte d'objets (Ez. xv, 3; Eccli. xxvii, 2). Pour comprendre l'importance de ces supports, il faut se reporter à l'époque où, dans la maison à peu près vide de meubles, tous les objets qu'on ne voulait point voir traîner sur le sol devaient être accrochés au mur. La « cheville » devenait quelque chose de fort utile et même d'indispensable et fournissait une figure de langage familière, mais d'autant plus intelligible et énergique : « Je le (Eliacim) planterai comme une cheville dans un endroit solide; il sera un trône de gloire pour la maison de son père. A lui sera suspendue toute la gloire de la maison de son père, les pousses et les rejetons, tous les plus petits vases, depuis les coupes jusqu'aux jarres » (Is. xxii, 23-24; cf. *ibid.*

v. 25; Zach. x, 4; Esdr. ix, 8). On voit que l'interprétation actuellement discutée présenterait en elle-même un sens recevable. Mais les « maîtres des assemblées » ne sont positivement appelés, ni par le contexte antérieur (vv. 9-10, d'après lesquels les « paroles des sages » semblent désigner des paroles écrites et non des discours prononcés dans des réunions), ni par le contexte subséquent (11 *in fine*-12).

Mais une voie nouvelle est ouverte par la connaissance qui vient d'être donnée de l'intérieur de la maison juive, et de l'image que la Bible en a tirée. Car précisément אספים (I Chr. xxvi, 15, 17; Néh. xii, 25), dont אספות ici diffère par la forme du plur. mais non par le sens (cf. dans ce même v. משמרות pour מסמרים), désigne les provisions de toute nature (alimentation, vêtements, batterie de cuisine, instruments quelconques) qu'on recueille et qu'on amasse, et pour lesquels on n'a d'autre place marquée dans la maison que les supports, chevilles ou clous, suspendus aux murs. Pourquoi donc l'Épiloguiste ne ferait-il pas allusion à ces « clous plantés, maîtres ou détenteurs des provisions »? בעלי peut être en apposition à משמרות, selon la construction employée dans Is. xli, 15 (חָרוּץ בַּעַל פִּיפִיּוֹת « traîneau à plusieurs tranchants »). La pensée serait nette. La comparaison des aiguillons a fait ressortir ce que les paroles des sages ont de stimulant, qui excite l'attention et provoque la réflexion. Mais l'impression produite par ces paroles n'est pas seulement vive, elle est durable. Les fines sentences piquent l'esprit comme des aiguillons; mais aussi elles se fixent, restent fichées dans la mémoire comme les clous plantés dans les murs, portant avec elles des ressources multiples pour les difficultés éventuelles. Car elles sont éminemment suggestives : d'une seule d'entre elles on peut tirer des applications diverses. Dans toutes les situations et tous les embarras, dans toutes les perplexités et les besoins, on trouvera, en recourant aux sentences des sages, un conseil approprié, un avis opportun. On voit que le terme « provisions » reçu dans la traduction ne doit pas être trop pressé; le sens exact de אספות est « collection, amas » de toutes choses utiles. Il est vrai que cette interprétation suppose l'équivalence du « clou » et de la « cheville ». Mais l'hébreu ne la repousse pas (cf. Is. xli, 7; Jér. x, 4); le néohébreu la favorise (cf. *Vayiqra rabba*, c. v, dans Levy, *NHW*, III, p. 172 *b* : מסמר או יתד); l'extension de l'usage du fer l'explique, et enfin l'emploi de נטוע dans notre texte la rend certaine. Ce mot, comme on l'a noté, marque que les clous sont plantés et non pas complètement enfoncés. En cet état, ils n'ont point pour but de piquer, comme les aiguillons (Kam. *ZATW*, 1909, p. 64, traduit « comme des clous plantés qui ont des arêtes » afin de blesser, se référant sans doute au judéo-araméen סְפָא ou שְׂפָא « rebord, arête »; cf. Levy, *NHW*, III, p. 563 *b*), mais uniquement de servir à suspendre quelque chose. Leur office est celui de la « cheville » et ils peuvent fournir la même comparaison. Cette explication a l'avantage de ne pas nous faire sortir du cercle des objets familiers, dans lequel la mention des aiguillons nous a introduits. Il faut noter enfin, pour les exclure, les propositions de Sieg. בְּבַעֲלֵי et de Zapl. מִבַּעֲלֵי. Driv.-Kitt. relate cette dernière en ajoutant : « cf. G παρά ». Mais il est évident que G οἳ παρὰ κ. τ. λ. (cf. la façon dont il traduit la même locution dans v, 10. 12; vii, 12) a lu ici בעלי au nominatif.

La dernière proposition du v. est inattendue et son sens, discuté. נִתַּן מִן se trouve dans II R. xxv, 30, et מִן précédant le complément du passif est employé dans Gen. xvi, 2; xxxix, 19, etc. (Kön. III, 107). « Donner » est susceptible d'interprétations diverses, suivant que le « pasteur » désigne Dieu (Jér. Zirk. Knob. Herz. Ginsb. Del. Mot. Wright, Wild. Bart. Zapl.), ou un personnage humain, Moïse (Targum), Salomon (Mc N.), ou le maître de sagesse qui a écrit l'Eccl. (Ew. Elst. Now. Cheyne). Le sujet du verbe peut aussi varier. On considère généralement qu'il est représenté par « les paroles des sages » (Ginsb. Del. Now. Sieg. Mc N. Bart.), ou par « les collections » (Wright); mais plusieurs com. font au contraire intervenir des personnes, les auteurs des compositions (Zirk.), les maîtres de sagesse avec leurs sentences (Knob.), les membres des assemblées (Grätz, Mot. Cheyne). En outre, Grätz propose une correction נְתָנוּם : « les membres de l'assemblée les ont transmises (les paroles des sages) de la part d'un seul pasteur »; Ren. suit cette traduction, en remplaçant מרעה par מֵרוּחַ, et Cheyne s'en inspire aussi pour écrire : « les membres des assemblées les ont données de la part d'un autre pasteur ».

Le sujet de נתנו n'est autre que « les paroles des sages ». Ce sont ces « paroles » qui dominent la phrase et restent au premier plan de la pensée; les substantifs qui interviennent ensuite ne sont que des termes de comparaison, destinés à mettre en valeur le premier concept exprimé. Mais que représentent ces « paroles des sages »? Si le contexte n'apportait aucune précision, l'expression pourrait n'être que la désignation d'un genre littéraire et envelopper même l'enseignement oral de la sagesse (cf. ix, 17). Mais le début du v. 12 marque nettement que l'Épiloguiste a en vue des écrits et même un recueil déterminé. Par conséquent les « paroles des sages » doivent désigner l'ensemble des écrits relatifs à la sagesse, tel qu'il pouvait exister à cette date. Le « pasteur unique » ne pourrait être alors que Dieu même (cf. Gen. xlix, 24; Is. xl, 11; Ez. xxxiv, 11 ss.; Ps. xxiii, 1; lxxx, 1; xcv, 7), et l'épilogue revendiquerait pour les sages le bénéfice de l'inspiration, ou au moins d'une mission divine. Une autre interprétation est cependant possible, bien que plus hypothétique. Si Qohéleth n'était lui-même l'auteur que d'une partie des sentences qu'il a publiées (voir le com. du v. 10), l'expression « paroles des sages » pourrait désigner son livre de sentences, c'est-à-dire en ce cas le livre canonique des Proverbes (cf. Prov. i, 6; xxii, 17). Il est à remarquer en effet que les caractéristiques notées au v. 11 ne conviennent qu'à des maximes sentencieuses, qu'elles sont en parallélisme sensible avec le v. précédent, consacré à l'éloge de l'œuvre de Qoh. (les « aiguillons » correspondant aux « paroles agréables » et les « clous porteurs de provisions » aux « paroles de vérité »), et par conséquent qu'elles le continuent en quelque façon. A la multiplicité des sages et de leurs paroles s'opposerait cette fois, dans les mots « un même pasteur » (cf. Prov. x, 21), l'unicité du rédacteur-éditeur qui s'est fait leur interprète, et la fin du v. rendrait hommage à l'activité littéraire de Qoh., à laquelle le v. suivant paraît bien aussi faire allusion. L'emploi du terme רעה continuerait, mieux encore que dans l'interprétation précédente, la figure commencée par la comparaison des aiguil-

[12] Et quant à plus (de paroles) que celles-ci, mon fils, sois averti : faire beaucoup de livres n'a pas de fin, et beaucoup d'étude est une fatigue de la chair.

lons. Il reste néanmoins douteux que les « paroles des sages » soient une désignation du livre des Proverbes : même dans Prov. I, 6; XXII, 17, l'expression n'a pas précisément cette portée.

Haupt tient la dernière proposition du v. pour une interpolation postérieure.

12. יתר מן a, comme dans Esth. VI, 6; B. S. VIII, 13 et dans la Michna, le sens de « plus que »; cf. le com. du v. 9. Le part. doit donc être considéré comme un accusatif adverbial et traduit littéralement : « quant à ce qui est en plus de » (Kön. III, 208 *f*). — המה (la forme absolue du pronom personnel est préférée en raison de son adjonction à une préposition brève; cf. Kön. III, 20) peut être considéré comme un pronom démonstratif neutre; son interprétation dépendra en bonne partie du sens accordé au contexte. — בני est l'appellation ordinairement donnée au disciple par le maître dans le livre des Prov. (I, 8, 10, 15; II, 1; III, 1, 11, 21; IV, 10, etc.). Qoh. ne l'emploie jamais. L'Épiloguiste doit donc être aussi un sage. — זהר à l'*hiph.* est « avertir » (de même en néohébreu, et au *pe.* et à l'*aph.* en judéo-araméen), ici au *niph.* « se laisser avertir, être prudent » (de même à l'*ethpe.* en judéo-araméen). La plupart des com. (Zirk. Ges. Klein. Ginsb. Mot. Now. Bick. Gietm. Sieg. Mc N. BDB, Bart. GB; de même Jér. VT; cf. G) traduisent : « quant à ce qui est en dehors des paroles des sages, sois averti ». Cependant Ew. Del. Wright, Rüet. Wild. Haupt, Zapl. font de même de המה un neutre et écrivent : « en outre, sois averti ». Seuls Knob. Hitz. Elst. Vaih., rapportant מהמה au verbe qui suit, et donnant à celui-ci un sens qui n'est pas le sien, traduisent : « en outre, sois instruit par ces choses-ci (les enseignements de ce livre) ». Herz. fausse aussi le sens du verbe : « instruis-toi toi-même, plus que ces livres (ne le peuvent faire) ». — להג est un *hapax* et de racine inusitée; cf. G μελέτη, Jér. V *meditatio*, P « discours ». Perles (*Analecten,* 29) propose לֶהֱגוֹת, de הגה, « méditer » : on se réfère ordinairement à l'arabe *lahiga* « être empressé, appliqué » (Now.). יגעת est aussi un *hapax*. — הרבה est employé adjectivement (Kön. III, 318 *e*).

המה représente sûrement des paroles, car il n'est pas question d'autre chose dans 10-11, et des paroles écrites, puisque l'auteur veut empêcher qu'on écrive davantage. Mais de quelles « paroles écrites » s'agit-il? Quels sont les livres dont l'Épiloguiste veut que nous nous contentions, et quels sont ceux contre lesquels il nous prévient? Il ne peut exiger que nous nous bornions à l'Eccl. Ce serait vraiment nous renfermer dans un bien petit opuscule, et pour pouvoir dire avec quelque raison : « c'est assez de livres », il faut en permettre à tout le moins plus d'un. D'ailleurs les « paroles » mentionnées dans 9 *b*-11, les seules que המה puisse représenter, n'ont précisément pas les caractéristiques de l'Eccl. et ne peuvent même englober ce livre que comme une fraction minime d'un tout dont la majeure partie, la

seule décrite, revêt une autre forme littéraire. Par conséquent, ou bien המה se réfère aux « paroles » du v. 11, et dans ce cas, ce sont les écrits des sages, tels qu'ils existaient à cette époque, qui sont canonisés; ou bien le pronom se réfère, par-dessus le v. 11, aux vv. 9-10, et alors l'Épiloguiste a en vue les deux livres de Qoh., c'est-à-dire son recueil de sentences et son Eccl. : si le même manuscrit contenait les deux ouvrages, le v. 12 se comprendrait mieux encore. Néanmoins la première alternative est sans doute préférable. Krochmal, Grätz et Ren. (voir l'*Introd.* p. 151) pensent que l'exclusion prononcée par le v. 12 viserait les livres extracanoniques. Mais cette opinion implique que המה représente tous les hagiographes. Or, la description qui est faite, au v. 11, des écrits approuvés et l'appellation « paroles des sages » qui sert à les désigner, ne conviennent parmi les Kethoubim qu'aux seuls sapientiaux. La théorie est donc inacceptable. D'après d'autres com., l'auteur aurait en vue les livres profanes (Jér. Ginsb.), les livres païens (Zirk. Plumptre; cf. Bart.), les ouvrages de Salomon désignés dans I R. v, 12-13 (Wright, Gietm.); Sieg. croit que להג fait allusion aux interminables discussions rabbiniques. Mais, à la juger par ses motifs, la prohibition peut bien viser des livres qui n'existent pas encore, des livres à écrire, et qui par leur objet seraient aussi des livres de sagesse. L'Épiloguiste dit seulement : « Assez d'écrits. Tenons-nous-en là. Autrement nous n'en finirions pas et ce ne serait pas sans détriment pour notre corps ». Si le v. cachait une arrière-pensée polémique et prohibait des produits littéraires connus et déterminés, les considérants qu'il invoque seraient beaucoup plus sévères et plus déplaisants pour les livres suspects. On ne saurait le nier qu'en prêtant à l'auteur une dissimulation dont il ne semble point capable : il ne paraît dirigé par aucune préoccupation doctrinale. En somme, dire que l'étude n'a pas de fin et qu'elle épuise le corps sans satisfaire l'esprit, c'est faire écho à la pensée de Qoh. (I, 17-18; VII, 23 s.; VIII, 16 s.), proclamant la vanité et la stérilité d'une sorte, tout au moins, de recherche intellectuelle. Mais il y a quelque chose de plus dans notre v.; un fait est présent à la pensée de l'Épiloguiste, qui justifie sa réflexion. Ce fait, c'est l'exemple de Qoh. épuisé de travail et traînant une vie languissante. Le disciple a rappelé avec admiration, même avec un certain effroi, la quantité de la production littéraire de son maître et la peine qu'il s'est donnée (9-10 et peut-être 11). Mais ce n'est pas précisément d'avoir beaucoup écrit qui a fatigué Qoh., c'est d'avoir beaucoup étudié le problème de la vie; c'est d'avoir imposé à son esprit un travail de réflexion intense et constant, et d'avoir vécu dans une inquiétude intellectuelle sans repos. L'Épiloguiste, à qui la gravité des questions agitées par le maître semble avoir échappé, n'a vu les choses que par le dehors. Il a seulement été frappé de l'ardeur apportée par Qoh. à son travail, et il se l'est expliquée, et il nous l'explique, par la difficulté de la forme littéraire, la seule qu'il ait perçue. C'est à la vaincre qu'il a attribué les efforts qui ont épuisé l'auteur. Quoi qu'il en soit, sa pensée au v. 12 est toujours préoccupée du souvenir de son maître, et c'est encore de lui qu'il nous entretient en nous prévenant contre les conséquences funestes de l'étude poussée à l'excès. Ce qu'il nous apprend ne fait d'ailleurs que confirmer ce que Qoh. lui-même (II, 23; VIII, 16) nous avait donné à entendre.

[13] Conclusion, tout ayant été entendu : crains Dieu et garde ses

13. Les quatre premiers mots du v. sont différemment interprétés, suivant qu'on en fait une ou deux propositions et qu'on considère נשמע : (1) comme un participe ou parf. *niph.*, avec M G (V 253) Sh 'A Θ ἀκούετε, probablement pour ἀκούεται, Jér. *auditu perfacilis est*, T, puis Ew. Ginsb. Grätz, Del. Wright, Ren. Wild. Mc N. Bart.; (2) ou bien comme la première personne plur. de l'imparf. *qal,* avec V *audiamus* Zirk. Knob. Herz. Elst. Mot. Now. Bick. Gietm. Rüet. Haupt, Zapl.; (3) ou encore qu'on corrige à la suite de G ἄκουε C P en l'impératif שמע avec Sieg. En tenant compte de ces divergences et en combinant diversement les mots, on obtient les interprétations suivantes : (1) « Le mot final de tout doit être entendu » (Ew.; cf. *Lehrb.* 168 *b* pour *audiendum*); « Fin du discours. Tout doit être entendu », c'est-à-dire enseigné oralement (Grätz); « Le résultat, tout ayant été entendu, est » (Del. Wright); « Résumé, tout bien entendu » (Ren.); « En conclusion, tout a été entendu » (Ginsb. Mc N.); « Fin de discours. Tout a été entendu » (Bart.); « Conclusion de tout ce qui a été entendu » (Wild.); (2) *Finem loquendi pariter omnes audiamus* (V suivie par Mot. Gietm. Zapl.); « Écoutons la conclusion du discours, le tout » (Knob. Herz.); « Écoutons la fin de tout le discours » (Zirk. Elst. Now.); « Écoutons le mot final de tout » (Bick.), « la conclusion du tout » (Rüet. Haupt); (3) « Écoute la conclusion du tout » (Sieg.). — Il est à remarquer que דבר n'a pas l'art. et par conséquent ne désigne pas en particulier l'écrit de Qoh. Ce mot avec סוף doit former une locution « fin de discours » marquant la fin d'un ouvrage ou plutôt annonçant une conclusion; cf. dans B. S. XLIII, 27, קץ דבר « conclusion ». Quant à הכל נשמע, il est naturel de l'entendre de ce qui précède et non de ce qui suit. On obtient ainsi un sens très cohérent, du moins si l'on admet que cette dernière formule représente une prop. nominale circonstancielle (cf. GK 156 *c*) : « La conclusion est, tout ayant été entendu : ... ». נשמע « entendons » serait une manière de parler absolument étrangère au livre et à l'épilogue. הכל n'est pas non plus un vocatif; ce sens exigerait que l'auteur eût écrit כֻּלְּנוּ. Ce début de v. ressemble à une formule usuelle de professeur, terminant et résumant l'exposé d'une question.

« Crains Dieu etc. » rappelle V, 6; IV, 17; cf. III, 14.

כי זה כל־האדם est aussi difficultueux. Les uns admettent une prop. verbale avec ellipse du verbe, le sens de celui-ci étant d'ailleurs suggéré par les deux impératifs qui précèdent : « ceci, tout homme le doit » (Knob. Hitz. Ginsb.). D'autres, plus nombreux, reconnaissent une prop. nominale, mais diffèrent encore entre eux par l'interprétation de כל. D'une part, Del. Now. Wright, Bart. traduisent : « c'est là tout homme » (cf. Gietm. *talis, ad hoc natus est, unusquisque homo*); d'autre part, Ew. Herz. Elst. Ren. : « c'est là tout l'homme » (cf. Mot. : « c'est là le tout de l'homme »). En soi, כל־האדם pourrait aussi bien signifier « l'homme tout entier » que comme collectif « tous les hommes » (GK 127 *b*, note). Mais en fait la locution a toujours ce second sens : cf. VII, 2 « tous les hommes » et III, 13; V, 18 « tout homme ». Cependant G interprète autrement : ὅτι τοῦτο πᾶς ὁ ἄνθρωπος; cf. Σ τοῦτο γὰρ ὅλος

commandements, car cela est (de) tout homme. 14 Car Dieu fera venir en un jugement (portant) sur tout ce qui est caché, toute œuvre, soit bonne, soit mauvaise.

ὁ ἄνθρωπος (FIELD, *Auct.*), que Jér. V *hoc est enim omnis homo* ont sans doute suivi. Mais T « cela doit être la voie de tout homme », C « ceci est la loi de tout homme », et P (voir KAM. *ZATW*, 1904, p. 204) reviennent au sens indiqué par III, 13; V, 18. Il faut sans doute traduire avec Del. : « c'est là tout homme » et comprendre avec Jér. : *ad hoc enim natum esse hominem ut, creatorem suum intelligens, veneretur eum metu et honore et opere mandatorum.* Mais la formule est elliptique. Bick. supplée חוֹבַת et Sieg. דְּבַר « ceci est le devoir, l'affaire de tout homme »; Zirk. (p. 50) croit à un grécisme : τοῦτο παντὸς ἀνθρώπου (πρᾶγμα). Mais l'hébreu se contente parfois de juxtaposer un sujet et un substantif, laissant au lecteur le soin d'établir mentalement entre eux le rapport convenable, rapport que la copule seule exprimerait mal. Del. cite Ps. CIX, 4; CX, 3. On peut indiquer encore Ps. XLV, 9; CXX, 7; cf. Is. V, 12 (voir GK 141 *d*). Un adjectif dérivé du substantif employé pourrait, dans un grand nombre des cas signalés, rendre assez exactement la force de l'original. Ici, « humain » au sens de « conforme, essentiel à la nature de l'homme » ne trahirait pas la pensée.

On remarquera des coïncidences verbales singulières entre ce v. et B. S. XLIII, 27.

Sieg. adjuge à R² les deux derniers versets de l'épilogue. En réalité ils portent la marque du *ḥasid* (Mc N.). Bart. ne veut attribuer à celui-ci que 13 *b*-14. Mais 13 *a*, bien compris, annonce une conclusion et ne peut être que de l'auteur de 13 *b*.

14. מַעֲשֶׂה est suffisamment déterminé par כל pour pouvoir être précédé de את (cf. GK 117 *c*; KÖN. III, 288 *e*). — La locution יבא במשפט על a déjà été employée dans XI, 9; cf. aussi Jér. II, 35. Au lieu de על כל, G Sh ont ἐν παντί, mais G (252) et Σ περὶ παντός, P et T, et même Jér. *de omni* sont avec M. — נעלם a le *dagech* dans Baer, pour assurer la prononciation de la gutturale précédente, mais ne l'a pas dans Michaelis, Hahn, Driv.-Kitt. Ce mot est rendu dans G Sh C par παρεωραμένῳ et dans Σ par παροραθέντος. Jér. écrit : *Symmachus et Septuaginta interpretati sunt de omni contempto vel certe de omni ignorato, quod etiam de otioso verbo, et non voluntate sed ignorantia prolato, reddituri simus rationem in die judicii.*

Ce v. motive, par le fait du jugement divin qu'il annonce, le précepte donné au v. précédent de craindre Dieu et de garder ses commandements. Il est en accord avec III, 17; VIII, 12-13; XI, 9, attribués aussi au *ḥasid*. L'objet du jugement est indiqué par « toute œuvre », et את־כל־מעשה mis en tête de la phrase domine la pensée, ce qui permet de lui rapporter les derniers mots אם־טוב ואם־רע. La position de l'*athnaḥ* est en faveur de cette interprétation. De même que dans III, 17 (cf. VIII, 12-13), il est donc annoncé que Dieu jugera les bonnes actions aussi bien que les mauvaises, et par conséquent les récompenses des bons sont en vue autant que les châtiments des méchants. — *Ce qui est caché* est introduit pour marquer toute l'extension de l'objet du juge-

ment, mais n'en exclut évidemment pas ce qui est connu. Zirk. Knob. Ginsb. Del. Wright, Sieg. estiment que la présence de ce mot suffit à prouver qu'il est question du jugement d'outre-tombe. La mention des actions secrètes n'entraîne pas cette conséquence. L'Ecclésiastique aussi, xvii, 13 ss., insiste sur ce que la vengeance divine atteindra les fautes secrètes de l'homme, et cependant il n'a pas en vue (cf. v. 22 et ss.) le jugement inaugural de la vie future. Now. Wild. Zapl. ont raison de penser qu'il s'agit encore d'un jugement temporel. Si l'auteur de xii, 13-14 a écrit aussi viii, 11-13 et s'il a fait appel dans ces derniers vv. à la seule rétribution terrestre, c'est qu'aucune autre ne lui était révélée. Par le trait sur lequel on veut s'appuyer, il a seulement qualifié le jugement divin, lequel est toujours basé sur la connaissance des choses les plus cachées, et il l'a différencié ainsi de tous les jugements humains (cf. Rom. ii, 16; I Cor. iv, 5). Mais il n'a pas établi d'opposition entre le jugement terrestre de la Providence et son jugement d'outre-tombe.

Les Massorètes avaient l'usage, et la synagogue l'a conservé, de répéter le v. 13 à la suite du v. 14, afin de ne pas laisser finir le livre sur une pensée trop sévère. Le même procédé était employé, pour des motifs analogues, à la fin d'Isaïe, du groupe des douze petits prophètes, et des Lamentations.

INDEX DES MOTS HÉBREUX [1]

---

(1) E. ou Q. désignent les mots ou locutions qui ne se rencontrent pas, dans la Bible hébraïque, hors de l'Ecclésiaste ou de Qohéleth; *h.* indique les mots ou locutions *hapax* en hébreu biblique.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES (1)

(1) Parmi les noms de personnes, les plus importants de l'antiquité et de l'âge patristique ont seuls été relevés.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

Achevé d'imprimer le 10 juillet 1912